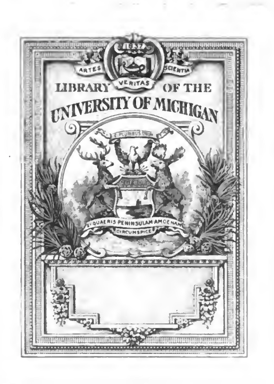



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



DER PHILOSOPHISCHE KRITICISMUS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE POSITIVE WISSENSCHAFT.

VON

Prof. A. Riehl.

ERSTER BAND.

GESCHICHTE UND METHODE DES PHILOSOPHISCHEN KRITICISMUS.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1876.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorrede.

Unter philosophischem Kriticismus verstehe ich nicht ausschliesslich die Philosophie Kant's. Der Schöpfer des Namens ist zwar zugleich der grösste Vertreter des Geistes des Kriticismus. Aber die kritische Denkart selbst ist nicht abhängig von ihrer gelungensten Ausprägung im Systeme Kant's. Ihre Spuren sind vielmehr bereits im Alterthume nachzuweisen: — die eleatische Entdeckung der Antinomie in den Begriffen von Raum und Bewegung, die demokritische Unterscheidung der wirklichen von den erscheinenden Eigenschaften der Dinge, die stoische Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit. Und in neuerer Zeit sind der methodische Zweifel von Descartes, die Versuche Locke's, Hume's: Abhandlung über die menschliche Natur und Untersuchung über den menschlichen Verstand echte Erzeugnisse des kritischen Geistes.

Der Kriticismus ist die Zerstörung der transcendenten, die Grundlegung der positiven Philosophie. Seine positive Richtung unterscheidet ihn von bloser Skepsis. Er zweifelt, nicht um zu verwerfen, sondern zu begründen. Zwar ist er nicht selbst schöpferisch, aber er befreit die schaffenden Kräfte. Er erweckt den Geist aus metaphysischen Träumen zum wachen Leben des Tages und der Wirklichkeit. Er weist die Philosophie auf die Bahn einer fortschreitenden Wissenschaft.

Schon aus diesem Grunde wäre das Beharrenwollen auf der von Kant erreichten Position gegen den Geist des Kriticismus.

Die Kantforschung in Deutschland, deren Aufschwung durch zahlreiche in jüngster Zeit erschienene Schriften bezeugt wird, bedeutet mehr als eine literarische Mode, sie entspricht der allgemeinen Situation der Philosophie und Wissenschaft; — vorausgesetzt, dass sie nicht von der Absicht beherrscht wird, die Lehren Kant's, so wie sie sind, oder besser gewesen sind, gegen lebensvolle und zukunftsreiche Bestrebungen des philosophischen Geistes dieser Zeit als Trümpfe auszuspielen. Die principiellen Fortschritte der Naturwissenschaft verbieten das Stehenbleiben auf dem Standpunkte Kant's. Ueberdies entbehrt das System Kant's der inneren Einheit, es gleicht nach Dühring's treffender Bemerkung einem Systeme mit zwei Schwerpunkten, ein Fall, der zwar nicht in der Mechanik der Wirklichkeit, desto häufiger aber in der Construction philosophischer Lehrgebäude vorkommen kann. Das heimliche Gravitiren der theoretischen Kritik nach einer praktischen Metaphysik bringt in die erstere die schwankende, den letzten Entscheidungen dialektisch sich entziehende Haltung hinein, welche eine bestimmte und definitive Auslegung der Lehre Kant's so erschwert, ja in manchen Fällen unmöglich macht.

Davon rührt die Doppelseitigkeit des Begriffs vom Dinge an sich — als dem Grunde der Erscheinungen und zugleich einem Noumenon coram intuitu intellectuali —, davon die Absicht Kant's her, das Wissen von übersinnlichen Gegenständen nicht schlechthin aufzuheben, sondern nur, um dem Glauben an eben diese Dinge Platz zu machen. Bei der eben gekennzeichneten Beschaffenheit des Kantischen Systems könnte dasselbe, statt den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart zur Orientirung zu dienen, zu ihrer Desorientirung führen; es könnte, wie schon einmal in der Geschichte, statt des gewünschten Vereinigungspunktes, ein Zerstreuungspunkt werden.

Meine Absicht ist daher auf Kritik und Fortbildung der Philosophie Kant's gerichtet.

Der vorliegende Band beschäftiget sich mit der Geschichte und Methode der kritischen Philosophie. Ich hätte auch sagen können mit der Geschichte der Methode dieser Philosophie; so sehr habe ich überall die Entstehung und Entwicklung der kritischen Methode vorangestellt, überzeugt, dass das Wesen alles Kriticismus methodisch, weil propaedeutisch ist.

Und gerade die Methode Kant's betrachte ich als dessen eigenthümlichstes und bleibendes Verdienst. Es ist die Methode, die erkenntnisstheoretischen Fragen unabhängig von jeder psychologischen Annahme zu lösen; die Methode, statt die äussere Erfahrung durch die innere zu kritisiren, die Grundbegriffe aller Erfahrung überhaupt, also der äusseren wie der inneren zumal, auf ihren Wahrheitsgehalt, d. i. ihre objective Giltigkeit zu prüfen. Mittels dieser Methode, deren Gedankengang in der „Zusammenfassung" des Schlusscapitels dieses Bandes, frei von allen scholastischen Zuthaten, dargestellt ist, wird eine Philosophie des Bewusstseins zum Unterschiede von einer blosen Psychologie und Physiologie desselben möglich. Auch glaube ich mittels dieser Methode zu nicht unwichtigen Ergebnissen gelangt zu sein, welche darzustellen, die Aufgabe des II. Bandes dieser Schrift sein soll. Die formalen Grundbegriffe der Erkenntniss stammen aus der Gesetzlichkeit des die äussere und innere Erfahrung umspannenden Bewusstseins, — und durch Verbindung der Einheitsfunction des Denkens mit den Anschauungsformen, Raum und Zeit, gelangt man zu dem natürlichen System jener Begriffe und damit zu dem logischen Beweisgrunde der Principien der Erhaltung.

Die Beziehungen dieser Schrift zur positiven Wissenschaft sind, so glaube ich, nicht blos auf dem Titelblatte ausgedrückt worden. Ich liess mich wenigstens stets von der Maxime leiten, dass die Philosophie die Naturwissenschaft nicht zu meistern, sondern von ihr zu lernen habe. Naturwissenschaft und Philosophie ergänzen sich meiner Ueberzeugung nach und ihre Fortschritte erfolgen in beständiger Wechselwirkung. Nicht zum geringsten Theile verdankt die kritische Philosophie Kant's das Ansehen, das sie heute wieder errungen hat, der tiefen Einsicht ihres Urhebers in das Wesen der naturwissenschaftlichen Methode, der Kunst und dem Erfolge, womit er diese Methode anzuwenden wusste. Die Naturwissenschaft hat, wie ich gezeigt habe, in der Person Kant's den allererheblichsten Antheil genommen an der Reform der philosophischen Methode.

Bei der Abfassung dieses Bandes habe ich ausser der älteren auch die neueste Kantliteratur sorgfältig zu Rathe gezogen, was ich nur erwähne, um den Verfassern, namentlich H. Cohen und R. Zimmermann, für die Anregung durch ihre Schriften Dank zu

sagen. Wenn ich von einschlägigen Arbeiten, wie der Schrift von Fr. Paulsen (von einer nachträglichen Anmerkung abgesehen) und besonders dem Capitel über Kant im System der kritischen Philosophie von C. Göring, keinen Gebrauch mehr machen konnte, so erklärt sich dies aus dem Umstande, dass der Druck dieses Bandes seit geraumer Zeit vollendet, das Erscheinen desselben jedoch durch ein unvorhergesehenes Missgeschick verzögert worden ist.

Schliesslich habe ich noch ganz besonders der Belehrung zu gedenken, die ich Dühring's philosophischen Schriften, namentlich der natürlichen Dialektik, sowie seiner kritischen Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik in hohem Maasse verdanke.

Ich bemerke noch, dass sich die Citate Kant's auf die Ausgabe seiner Werke von Rosenkranz und Schubert beziehen. Einige stehen gebliebene, übrigens den Sinn nicht verletzende Druckfehler bitte ich mit der weiten Entfernung vom Druckorte zu entschuldigen.

Und hiermit übergebe ich das Werk mehrjähriger Forschung der Oeffentlichkeit, es einer nachsichtigen Beurtheilung empfehlend, deren jedes Menschenwerk bedarf, — insbesondere das Werk eines Philosophen.

Graz, im November 1875.

A. Riehl.

Inhaltsübersicht.

Drittes Capitel.

Der Einfluss Wolff's auf Kant. Die kritischen Bestrebungen von Lambert und Tetens.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die Methode des Kriticismus Kant's.

Erstes Capitel.

Ausbildung der kritischen Methode.

Zweites Capitel.

Die Dissertation vom Jahre 1770 und die fernere Ausbildung der Vernunftkritik.

Druckfehlerberichtigung.

Seite 197 Zeile 14 v. u. lies nicht die Entstehung nur der Vorstellung..., sondern die Erschaffung....
„ 333 „ 6 v. u. lies: eines Urtheiles statt eines Principes.
„ 408 „ 8 v. o. lies: vor den statt vor der.
„ 408 „ 9 v. o. lies: Kriticismus statt Kubicismus.

Einleitung.

Das einflussreichste Ereigniss in der Geschichte der neuern Philosophie, ein epochemachendes in der Geschichte der Wissenschaft überhaupt ist die Begründung und Entwickelung des philosophischen Kriticismus. Von Locke begonnen, durch Hume fortgeführt, von Kant zu einem gewissen Abschluss gebracht, zeigt die kritische Philosophie in ihrer Ausbildung eine Folgerichtigkeit, Methode und Continuität, durch welche sie sich von den meisten, unstetigen Systemsversuchen unterscheidet. Ausser der älteren griechischen Philosophie bis Sokrates bietet sie in der gesammten Geschichte der Philosophie das einzige oder doch hervorragendste Beispiel einer innerlich zusammenhängenden Entwickelungsreihe dar.

Obschon ursprünglich eine innere Angelegenheit der Philosophie bildend, greift der Kriticismus durch seine Folgen weit über den Bereich der reinen Philosophie hinaus, — zunächst bestimmt, eine einzelne Art der Erkenntniss, die metaphysische, zu kritisiren, gestaltete er sich unter den Händen seiner Urheber zu einer allgemeinen Erkenntnisskritik, zur Grundlegung der Theorie der Wissenschaft.

Die kritische Philosophie hatte sogleich eine antimetaphysische Tendenz verrathen und folglich die Richtung auf strenge, positive Wissenschaft eingehalten. Wenn sie sich von der Betrachtung der Dinge abwandte und vorerst in das Innere des Verstandes einkehrte, das Begriffsvermögen zu erforschen und auszumessen; so geschah dies, mit Hume zu reden, um den „abstrusesten und lästigsten Theil“ einer vermeintlichen Erkenntniss übersinnlicher

Dinge aus der Wissenschaft auszuscheiden, das Reich erdachter Existenzen und zu Dingen erklärter Begriffe zu zerstören. So ging Locke den Begriffen bis zu ihrer Quelle nach, um die Einbildung angeborner, von Gott eingepflanzter, daher gleichsam eximirter Erkenntnisse zu vernichten. Er untersuchte die Entstehungsart der Begriffe, um ein Kriterium zu gewinnen, durch das die naturgemäss erzeugten von den künstlich gemachten Begriffen unterschieden werden konnten. Hume, einer „der Geographen der menschlichen Vernunft", durchforschte die Natur des Verstandes und unterwarf seine Kräfte und Fähigkeiten einer genauen Analysis, in der ausdrücklichen Absicht, zu zeigen, dass das Erkenntnissvermögen auf keine Weise für so entfernte und ungreifbare Gegenstände eingerichtet sei, als es die Objecte der Metaphysik sind. Diese Untersuchung der menschlichen Natur galt ihm als die wahre „Metaphysik", berufen, die falsche der Schulen zu beseitigen. Kant endlich warf die Frage nach der Berechtigung und Tragweite synthetischer und zugleich von der Erfahrung unabhängiger Erkenntnisse auf, zu dem ausgesprochenen Zwecke, durch Grenzbestimmung des Wissens der Metaphysik den Process zu machen, das Blendwerk dieser vorgeblichen Erkenntniss des Uebersinnlichen und Ueberempirischen aufzudecken. Um diese einzige Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik zur Entscheidung zu bringen, ordnete er das ganze Inventar der reinen Begriffe, prüfte er mit einer Gründlichkeit und Schärfe ohne Gleichen jedes einzelne Stück desselben, wodurch seine Kritik der Metaphysik zugleich die Fundamente einer allgemeinen Wissenschaftskritik und -theorie legte.

So hatte der Kampf gegen das metaphysische Scheinwissen auch die Gewinnung und Bedeutung des wirklichen Wissens in ein immer helleres Licht gerückt. Die ganze Tragweite der kritischen Strömung in der Philosophie wird aber erst ersichtlich, wenn wir bedenken, dass die metaphysische Denkart in einem natürlichen Hange des Menschen nach dem Maasslosen und Unbegrenzten ihre zähe Wurzel hat. Die ideell unbeschränkte Hervorbringung und willkürliche Combinirung der Denkformen, worauf allerdings die Macht des freien, in die Thatsachen eindringenden

Verstandes beruht, unterstützt auch, ja veranlasst zum Theile sogar den metaphysischen Trug. So erklärt es sich, dass selbst positive Wissenschaften nicht unentstellt von diesem Truge geblieben sind, wie denn grade ihre Grundbegriffe, Materie und Kraft bis in die neueste Zeit herab in die Nebel metaphysischer Zweideutigkeit eingehüllt waren. Der philosophische Kriticismus leistet sohin der positiven Wissenschaft selbst die erheblichsten Dienste. Zwar gibt es eine Art immanenter Kritik, die sich auf ein einzelnes Wissensgebiet erstreckt und beschränkt. Sie besteht in der Trennung von Theorie und Thatsache, in dem Bewusstsein, dass die Theorie als solche nur das Instrument sei, den eigentlichen Kern des Wissens, die Thatsachen, zu ergreifen und zu bearbeiten. Die Begriffe werden demnach nicht mehr darauf angesehen, was sie für sich bedeuten, und es macht sich der Unterschied zwischen demjenigen Bestandtheile des Erkennens, der Nichts als die ideelle Form der Verstandesbethätigung ausdrückt, und dem Stoffe des Wissens, den wirklichen Dingen und Vorgängen, geltend. Allein der feineren, metaphysischen Täuschungen, die ihren Sitz in den Begriffen selbst haben, wird man auf diese Art nicht Herr; es bedarf zu ihrer Auflösung einer besonderen, selbstständigen Kritik der Begriffe und ihres Gebrauchs. So rechtfertigt sich unsere Behauptung, dass der philosophische Kriticismus auch in der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte Epoche gemacht habe.

2. Spuren und Ansätze des Kriticismus fehlen auch im Alterthume nicht, aber seine eigentliche Geschichte beginnt erst mit Locke. Die eleatische Speculation hatte zuerst den Gegensatz zwischen der Existenz, wie sie den reinen Verstandesbegriffen entspricht, und der Erscheinung in Raum, Zeit und Bewegung zum Bewusstsein gebracht und damit den Idealismus vorbereitet. Demokritus zog bereits die Grenze zwischen dem Subjectiven und Objectiven in der sinnlichen Anschauung dort, wo sie später auch von Locke wieder gezogen wurde, indem er Temperatur, Geschmack, Geruch, Ton und Farbe nur als conventionelle Bezeichnungen für die Eigenschaften der Dinge betrachtete, deren wahre Beschaffenheiten er vielmehr in Raumerfüllung, Gestalt, Zahl, Ordnung und

Bewegung der Stofftheilchen suchte. Protagoras lehrte den vieldeutigen Satz vom Menschen als dem Maasse aller Dinge im relativistischen Sinne; und einer der wissenschaftlich gehaltvollsten Dialoge Platos beschäftigte sich sogar mit der Frage nach dem Wesen der Erkenntniss und löste dieselbe in skeptischer Weise. Wie wenig aber dennoch das Alterthum vom echt kritischen Geiste erfüllt war, lehrt eine Vergleichung der antiken Skepsis mit dem sogenannten Skepticismus Humes. Dieser entsprang dem Bestreben eines kraftvollen Geistes, das Denken vom Spiel mit Begriffen zur ernstlichen Beschäftigung mit der Wirklichkeit abzulenken; während jene Skepsis der Ausdruck der völligen Energie- und Muthlosigkeit des Verstandes war. Sie suchte nur desshalb das Wissen zu erweichen und aufzulösen, um unbehelligt von seinen strengen Anforderungen der schlaffen Ungestörtheit des Gemüthes fröhnen zu können.

In derselben Periode, in der sich der Mensch über seine Stellung in der Aussenwelt wissenschaftlich orientirte, trat auch seine philosophische Orientirung in der Innenwelt der eigenen Begriffe ein. Diese Orientirung ergänzt sogar und berichtigt in gewissem Betrachte jene kosmische. Was nämlich der Mensch durch die richtige Erkenntniss des untergeordneten Platzes, den er im Weltganzen einnimmt, scheinbar an Würde und Bedeutsamkeit einbüsste, das hat er durch Orientirung über sein Wesen, durch die Erkenntniss der universellen Ausdehnung seiner intellektuellen Fähigkeiten, welche den Kosmos umspannen, und durch das Bewusstsein seiner moralischen Selbstgenugsamkeit mehr als einfach zurückgewonnen.

Wäre der Aufschwung des philosophischen Denkens in Descartes nachhaltiger gewesen, so würde er, nicht Locke, der dem mathematisch-mechanischen Naturerkennen ferner stand, zum Urheber der kritischen und positiven Philosophie geworden sein. Der anscheinend schroffe Bruch mit der scholastischen Tradition, der kühne, allgemeine Zweifel, welcher vor allem Anderen wenigstens leeren Raum zur Herstellung wirklichen Wissens schaffen sollte, sind unzweifelhaft kritische Charakterzüge des französischen Philosophen. Sein Princip, die objectiv giltige Erkenntniss, ja

die Form der Wirklichkeit selbst, an das Sein und die Norm des Denkens anzuknüpfen, enthielt ein Programm, das erst in der reifsten Gestalt des Kriticismus zur Ausführung gelangte, — durch Anknüpfung der Einheit der Erfahrung an die Einheit des reinen, denkenden Bewusstseins. Die kritische Philosophie selbst nahm zunächst einen weniger hohen Flug. Sie begann mit einer beobachtenden, empirisch-psychologischen Untersuchung des Ursprungs der Begriffe, erst später erforschte sie neben der Entstehung auch die Bedeutung der Begriffe selber, bis sie durch Kant in eine streng philosophische Methode gebracht wurde.

3. Dass die Philosophie Kant's Elemente des wissenschaftlichen Kriticismus überhaupt enthalte, geht besonders aus der nachdrücklichen Betonung, mit der von Seiten der Naturwissenschaft, namentlich der Physiologie auf diese Philosophie hingewiesen wird, hervor. Die Physiologie fasst ihr Verhältniss zu Kant wesentlich als übereinstimmendes und ergänzendes auf. Und zwar sind es grade die neuesten Versuche der physiologischen Psychologie, die dieses Verhältniss zum entschiedensten Ausdrucke bringen. Wenn Wundt, die Vorstellungen von Raum und Zeit, die Begriffe der Substanz und Causalität aus schöpferischen Synthesen des Bewusstseins herleitet, so befindet er sich hierin sogar in einer weit genaueren Uebereinstimmung mit Kantischen Lehren, als er, zu Folge der herkömmlichen Auffassung der letzteren, anzunehmen scheint. Auch hat Wundt seine „synthetische“ Raumtheorie nicht so fast der Physiologie als weit mehr dem unbemerkten Einfluss der Philosophie zu verdanken. Je mehr aber die gegenwärtige wissenschaftliche Situation durch die Naturwissenschaft beherrscht wird, desto mehr muss auch die Philosophie, dieser allgemeinen Lage der Wissenschaft folgend, zu Kant, den „Mann der Physiologen“ hingezogen werden.

In der That gewinnt es den Anschein, als sollten sich die philosophischen Bestrebungen in Deutschland abermals auf dem Boden der Kantischen Philosophie begegnen. Oft ist ein scheinbarer Rückschritt einem wahren Fortschritt gleich zu achten. Soll aber die Philosophie Kant's wirklich zur Vereinigung dienen, und nicht neuerdings vielmehr zur Trennung nach den verschie-

densten Richtungen führen; so bedarf es vor Allem einer kritischen Verständigung über dieselbe. Es würde von vorneherein verfehlt sein, an der kritischen Philosophie, so wie sie ist, einfach Restaurationsexperimente zu machen; obschon es sicher ist, dass wesentliche Grundlagen derselben zu den feststehenden, im Lauf der Zeit und in allen Wandlungen der philosophischen Systeme erprobten Wahrheiten gehören. Jene Versuche jedoch würden nicht nur desshalb verfehlte sein, weil die Philosophie Kant's fast ein Jahrhundert alt ist, während welches Zeitraumes die Naturwissenschaft und der durch die positive Wissenschaft überhaupt vertretene, in ihr gleichsam triebartig wirksame philosophische Geist ungeahnte Fortschritte zurückgelegt und dadurch die allgemeine Situation der Wissenschaft in der durchgreifendsten Weise verändert haben. Sie würden auch aus dem Grunde aussichtslos sein, weil die Philosophie Kant's selber einer Berichtigung und Verschärfung in wesentlichen Punkten bedarf. Einem in mancher Hinsicht doch beschränkteren Bildungskreise, als der moderne naturwissenschaftliche ist, angehörig, bleibt diese Philosophie vor manchen Entscheidungen zaghaft stehen, welche inzwischen unvermeidlich geworden sind. Wo es nämlich auf strenge Abschliessung des Weltbegriffes und gleichsam auf die einheitliche Zusammenfassung des auf das Weltganze gerichteten Denkens ankommt ist ihre Haltung noch gewunden und skeptisch. Sie lehrt zwar keinen offenen, doch aber einen versteckten und problematischen Dualismus. Sie begrenzt nicht nur den Verstand, sondern beschränkt ihn auch. Sie schliesst das Uebersinnliche vom Bereiche eigentlicher Erkenntniss aus, aber sie reservirt sich ein überweltliches Sein für praktische Nothbehelfe. Sie kannte noch nicht das Erhaltungsprincip der Kraft und wusste Nichts vom selbstgenugsamen Mechanismus des Systems der Dinge. Mehr, als es die zum Theil irrthümlichen Ansichten sind, welche über die Kantische Philosophie im Schwange sind, ist die Doppelseitigkeit des Systems einer übereinstimmenden Auffassung hinderlich. Jene Ansichten richten sich zum Theil gegen die Methode, und kehren sich zum Theil gegen die Ergebnisse des Kantischen Kriticismus. Die Methode soll zwar wunderlich ver-

stellt und erschwert, der Hauptsache nach aber doch nur eine psychologische sein. Mit gänzlicher Verkennung des kritischen Sinnes des „A priori“, verwechselt man die Annahme und Rechtfertigung von Erkenntnissen, deren objective Giltigkeit unabhängig von der Erfahrung eingesehen und bewiesen werden kann, mit der schon von Locke beseitigten Behauptung von eingeborenen Begriffen.

„Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen, alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an[1]“. Ihre Aufgabe ist nicht zu zeigen: wie Erfahrung entstehe, sondern was in ihr liegt. „Das erstere gehört zur empirischen Psychologie (und Physiologie) und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss gehört, niemals gehörig entwickelt werden können[2]“. Der Weg, den die kritische Untersuchung geht, das Ziel, das sie erreicht, sind von vorneherein über den Gegensatz von „Empirismus und Nativismus“, der zum Ursprung der Vorstellungen gehört, erhaben. Sie will die philosophische Bedeutung der Gegenstände aller Erfahrung, der empirischen Aussenwelt sowohl als des empirischen Innern, ermitteln, und ihr Ergebniss ist, dass diese Gegenstände sämmtlich Erscheinungen sind. Die gemeinsame Form der äussern und innern Erfahrung ist das Object ihrer Betrachtung. Aus der Beschaffenheit dieser Form folgert sie die Phänomenalität der Aussen- und der Innenwelt. Wo immer aber Kant im Zusammenhang seiner Untersuchung auf die Ursprungsfrage trifft, da erklärt er sich, was man bisher ganz übersehen hat, unzweideutig für die empiristische Theorie. Er macht die innere Erfahrung abhängig von der äusseren. Das empirische Bewusstsein stammt nach ihm von Eindrücken der Sinne ab, die der Zeit nach der Aeusserung und Entwickelung desselben vorangehen. Aber auch das Bewusstsein der reinen Begriffe ist erworben und enthält ebenso wie die „Vorstellung“ des Raumes nichts angebornes. Blos die Quelle dieser Begriffe und Anschauungen liegt, wie ihre

---

1) I, 444—446. 2) III, 65.

Beschaffenheit lehrt, und die Kritik beweist, in der allgemeinen Form des übergreifenden, äussere und innere Erfahrung befassenden Bewusstseins[1]).

Kant folgte einem äusserlichen Herkommen der Wolff'schen Schule, wenn er psychologische Classennamen zu Titeln und Gesichtspunkten der Eintheilung und Disposition des Vortrages beibehielt. Auf den Gang seiner Untersuchung hat dieser Sprachgebrauch nur nebensächlichen Einfluss genommen. Man hätte bemerken können, dass Kant nicht die Sinnlichkeit als psychologisches Vermögen, sondern die Vorstellungen Raum und Zeit, nicht den Verstand als Seelenkraft, sondern die logischen Einheitsbegriffe in Urtheilen, nicht die Vernunft als Ausstattung des menschlichen Geistes, sondern die in der Erkenntniss und Wissenschaft ausgeprägten, gleichsam objectiv daliegenden Schlussformen prüft und kritisirt. Man vergass, dass für Kant die Existenz einer Seele keine theoretische Wahrheit, sondern nur eine praktische Forderung und Erwartung war! Wie kann man von einer Kantischen Psychologie, von einer psychologischen Kritik reden, da doch Kant den Begriff einer Seelensubstanz für gänzlich unerweislich erklärt? Die kritische Philosophie Kant's kennt keine Psychologie. Ihr grösstes Verdienst, ihre eigenthümlichste, methodische Leistung war es, ein Verfahren entdeckt und in Anwendung gebracht zu haben, wodurch die objective Giltigkeit und die Grenzen der Begriffe, unabhängig von jeder psychologischen Annahme über ihre Entstehung, erkannt und bewiesen werden kann. Hierdurch führte sie über die Verstandestheorie Locke's hinaus. Es soll daher die hauptsächliche Angelegenheit des ersten Theiles dieser Schrift sein, den methodischen Unterschied des Kantischen und des englischen Kriticismus nachzuweisen. Im Zusammenhang mit der Missdeutung der Methode stehen die gewöhnlichen Missverständnisse ihrer Ergebnisse. Der Sinn des „transcendentalen Idealismus" kann nur aus dem ganzen Beweisgang gehörig begriffen und fest bestimmt werden. Dieser Idealismus

[1]) Ueber den „Empirismus" Kant's wird im zweiten Theile eine besondere Erörterung folgen.

ist im Grunde das Gegentheil des Idealismus Berkeley's. Er ist ein Idealismus, der die Existenz der Dinge gar nicht in Zweifel zieht, vielmehr den Grund zu ihrer Bezweiflung hebt. Berkeley behauptete, dass die Dinge nur Ideen seien, er suchte das Wirkliche in den Vorstellungen, in den Perceptionen der Geister; Kant dagegen zeigt, dass vielmehr die Vorstellungsarten und Begriffe von den Dingen ideell, und von ihrem Gebrauch in der Erfahrung abgesehen, nichtig sind. Zu diesen Vorstellungen gehört aber nach ihm auch das empirische Ich, an welches der englische Idealist gerade die Wirklichkeit geknüpft hatte. Kant und Berkeley lehren also eigentlich Entgegengesetztes. Das Dasein der Dinge, die Existenz des Grundes der Erscheinungen steht für Kant ausser aller Frage. Lediglich die Form ihrer Anschauung ist nach ihm eine blose Idee. Man höre seine eigene Erklärung: „Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu allen Zeiten viel Rechtsverdrehung bei sich geführt, ungefähr so, als wenn Jemand sagte: N. ist ein Idealist. Denn, ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unsern Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhängt[1].“ Die Lehre von der Idealität der Anschauungsform begründet und erschöpft zugleich den Kantischen Idealismus. Kant eliminirt aus der Wirklichkeit die „Undinge“: Raum und Zeit, die er zu blosen Ideen herabwürdigt, damit nicht die eigentlichen Dinge mit ihnen zu lauter Schein verwandelt würden[2].

Die reinen, von den Anschauungsformen befreiten Begriffe dagegen reichen nach ihm hin, das Dasein der Objecte zu erweisen; sie reichen an die positive vom Bewusstsein unabhängige Grenze der Erscheinungen. Nur reichen sie nicht hin, dieses Dasein zugleich zu bestimmen. Isolirt von den sinnlichen Bedingungen kann daher der Verstandesbegriff „allerdings auf Dinge an sich angewandt werden[3]“. Und wenn an den kritischen

1) VIII, S. 118 (Anmerk.) 2) II, 719. 3) VIII, 170—175.

Philosophen die Frage gerichtet wird: „ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte" so ist seine Antwort: „ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transcendentaler Grund derselben sein[1])." Erscheinung und Existenz an sich sind nach Kant logisch zusammen gehörig, die zwei Seiten eines einzigen Begriffsganzen. Niemals begeht er die von ihm selbst als solche bezeichnete Ungereimtheit, Erscheinungen anzunehmen, ohne Etwas, was da erscheint. Die Kritik lehrt nur das Object, und zwar dasselbe Object, in zweierlei Bedeutung nehmen[2]). Nicht die Begriffe des Daseins, der Causalität, nur die auf die Anschauungsform bezogenen Grundsätze gelten nach Kant von Dingen nur, so weit sie erscheinen. Wir können z. B. nach der Kritik fragen: was in der Vorstellung des Körpers zur Erscheinung d. i. zur sinnlichen Anschauung desselben gehöre, und wir müssen nach ihr im gleichen Sinne fragen, was von den Vorgängen unseres Selbst nur phänomenale Bedeutung habe? Vergebens aber würden wir nach ihr fragen: ob wir selbst und die Dinge existiren? Die Existenz ist kein Gegenstand der Erkenntniss, sondern der Anerkenntniss, sie ist absolute Position, und bei allen unsern Fragen vorausgesetzt, also durch keine zu erreichen.

Der Begriff des Grundes der Erscheinungen ist in der Philosophie Kant's, so weit es auf die Existenz dieses Grundes ankommt, positiv zu nehmen. Die Ergebnisse der Kritik sind mithin im Sinne der Wirklichkeitsphilosophie, oder des Realismus aufzufassen. Kant's Lehre ist ein Idealismus der Erscheinungen auf realistischem Grunde. Dies geht nicht blos aus der so unumwundenen und emphatischen Erklärung gegen den Idealismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes hervor, sondern ergibt sich noch unmittelbarer aus der Betrachtung der Methode Kant's.

Dennoch bestehen Schwierigkeiten in der Auffassung des realistischen Grundes der Kantischen Philosophie, die zum grössten Theile aus einem gewissen Mangel an Einhelligkeit ihres

---

1) II, 538. 2) II, 677.

Gedankenkreises zu erklären und daher nicht so fast zu lösen, als in ihrem Motive zu heben sein werden. Die Ergebnisse der theoretischen Kritik stehen unter dem stillschweigenden Einfluss einer praktisch bezweckten, neuen Gattung von Metaphysik, wodurch sie in einem gewissen Grade zweideutig oder wenigstens unentschieden werden. Doch bedarf es nur einer consequenten, durch keinerlei Rücksicht beirrten Fortsetzung des von Kant eröffneten Weges, um auch diese Zweiseitigkeit seines Systems zu überwinden.

4. Die Kennzeichnung dieses Weges wird daher zunächst unsere Aufgabe sein. Wir verfolgen die stufenweise Ausbildung des Kriticismus in der englischen Philosophie, um den neuen Weg Kant's sichtbar zu machen. Wir werden ferner den Einfluss der Wolffischen Schule auf die Ausbildung der kritischen Philosophie zu bestimmen haben, und den Spuren der Entwickelung der kritischen Methode in den früheren Schriften und namentlich in den brieflichen Aeusserungen Kant's nachgehen und die gleichzeitigen kritischen Versuche eines Lambert und Tetens zur Vergleichung heranziehen.

Da uns die Philosophie Kant's zunächst als eine Phase der philosophischen Vergangenheit erscheint, so befinden wir uns ihr gegenüber von vorneher auf dem Standpunkt der Prüfung, die von keiner Absicht gelenkt werden soll. Das Verfehlte oder besser das Unausgeführte in ihr, soll mit derselben Sorgfalt hervorgesucht werden, wie das Gelungene und bleibend der Wissenschaft Angehörige. Die erstarrte Rinde des Systems soll ebenso willig zerbrochen werden, als die unter ihr schlummernden Funken zu wecken sind, an denen sich für die Gegenwart neues, philosophisches Feuer entzünden lässt.

Eine Untersuchung der Methode Kant's empfängt ihre besondere, entscheidende Wichtigkeit davon, dass, näher besehen, die Vernunftkritik selbst nicht anders sein will, als die Begründung und die Anbahnung einer neuen philosophischen Methode. Sie nennt sich ausdrücklich den „Tractat der Methode“, sie soll das neue Organon der Philosophie werden, woran sie den aufmerksamen Leser schon auf dem Titelblatte durch das Citat aus Baco

erinnern will. Es soll durch sie nicht die Philosophie als Wissenschaft dargestellt, sondern eine künftige wissenschaftliche Darstellung vorbereitet und ermöglicht werden. Nicht einmal das ausgeführte System der Transcendentalphilosophie, oder, wie wir sagen würden, der Wissenschaftstheorie, blos die Grundzüge und Grundlagen zu einer solchen will sie darlegen. Um sie richtig zu beurtheilen, dürfen wir diesen, ihren propädeutischen Charakter nicht aus dem Auge lassen. Aber auch der besondere Antrieb dieser Methode darf nicht unbeachtet bleiben. Kant demonstrirte das Nichtwissen über metaphysische Gegenstände, er hob das Wissen über sie auf, um für den Glauben, wenn schon nur den moralischen Glauben, Platz zu machen. Daher fällt bei ihm der Nachdruck und so zu sagen die Pointe seines Verfahrens auf die negativ-kritische Seite; er zeigte mehr, was der Verstand nicht leisten könne, als dass er zeigte, was er zu leisten vermag, er hielt sich mehr beim Unvermögen des Verstandes auf und wies dasselbe indirect nach, dadurch, dass er sein Vermögen überschätzte und ausmass. Eine kritische Untersuchung seiner Philosophie wird daher gerade diesen Punkt besonders scharf zu prüfen haben. Aber auch abgesehen davon, hängt mit der Beschränktheit des Zweckes, den sich die kritische Philosophie Kant's vorgesetzt hatte, ein gewisser, in seinen Folgen sehr weit reichender Mangel derselben zusammen. Kant kritisirt ausschliesslich die reine Erkenntniss. Sein Zweck war zu ermitteln, unter welchem Rechtstitel wir apriorisches Wissen haben. Aber er unterliess zu zeigen, wie wir das bei weitem umfangreichere, den grössten Theil aller unserer Erkenntnisse bildende, empirische Wissen erlangen. Es ist ein Mangel seiner Erkenntnisskritik, dass sie nur Kritik der reinen und nicht zugleich auch Theorie der empirischen Vernunft ist. Allerdings bedurften zunächst nur die Anmaassungen der an sich unbeschränkten, reinen Erkenntniss der disciplinarischen Kritik, und in so ferne ist Kant durch die Natur seiner Aufgabe hinlänglich gerechtfertigt. Allein, nicht nur entbehrte dadurch sein System der Vollständigkeit einer kritischen Erkenntnisslehre überhaupt, es lässt sich auch behaupten, dass die Kritik in vielen Punkten entschiedener und einschneidender sein würde,

wenn sie auch die Erwerbung der empirischen Erkenntniss näher untersucht hätte. Uebrigens war sich Kant dieses, aus dem nächsten Zwecke seines Unternehmens vollkommen erklärlichen Mangels, deutlich bewusst, wie u. a. seine Aeusserungen an Reinhold beweisen. Diesem und seinen übrigen, „hyperkritischen" Freunden ertheilte er den Rath, die „Kritik" nicht nach oben und so zu sagen über die, von ihr ja gefundenen Principien hinaus fortzuführen, sondern dieselbe vielmehr nach Unten hin, in die Verzweigungen des positiven Wissens einzuführen, um so den Uebergang von den Principien zu den besonderen Wissenskreisen herzustellen, — und er selbst beschäftigte sich noch bei sinkender Kraft damit, die Kritik mit der Wissenschaft in fruchtbare Verbindung zu setzen. Die Vernachlässigung, oder doch zu geringe Berücksichtigung des materiellen Factors des Erkennens neben dem ideellen begünstigte die spätere Ungeheuerlichkeit, den ersteren völlig zu beseitigen. Ein Fichte konnte glauben, Kant übertroffen zu haben, da er doch nur einen Fehler desselben in Maasslose steigerte. Um dies einzusehen, braucht man nur das unverhältnissmässige Uebergewicht zu erwägen, welches der von Kant zwar ausdrücklich anerkannte, und im Ganzen auch richtig geschätzte, aber zu wenig behandelte, empirische Erkenntnissfactor über den ideellen thatsächlich besitzt. Während aus diesem Nichts als der formale Schematismus der Erfahrung, ihre logische und mathematische Form hervorgeht, bringt jener den gesammten Inhalt und die besondere Form der Erfahrung herbei. Er verleiht jeder wirklichen Erkenntniss, die nicht auf das rein logisch-mathematische Gebiet beschränkt ist, d. i. die allgemeine Verstandesform der Erfahrung zum Gegenstande hat, Bestimmtheit und Gehalt. Wie sich reine Logik und Mathematik zu den concreten Wissenschaften also zu Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie u. s. f. verhalten, so verhält sich auch der ideelle Factor der Erkenntniss, der jenen reinen Formwissenschaften zu Grunde liegt, zum materiellen, der zu ihnen allererst den Stoff herbeischafft. Alles Bestimmte und Factische, alles, was in die blos formale Erkenntniss einen Inhalt bringt, also das bestimmte Maass, die bestimmte Zahl, die besondere Lage, die gegebene Empfindung, kommt aus-

schliesslich auf Rechnung des empirischen Factors der Erkenntniss. Und ganz in dieser Weise führte Kant selbst nicht nur die Gegebenheit des Mannigfaltigen in der Empfindung, sondern auch die bestimmten, besonderen Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit, und die besonderen Erfahrungsgesetze auf den alleinigen Antheil dieses Factors des Wissens zurück. Es widerstreitet einfach dem urkundlichen Thatbestande, zu behaupten, Kant habe der aus dem Bewusstsein hervorgebrachten allgemeinen Form der Anschauung und Erkenntniss einen „rohen", formlosen Stoff gegenübergestellt. Und diesen höchst bedeutsamen, ja überwiegenden Erkenntnissfactor eliminirte nachher Fichte, und versuchte es, den Stoff und die besondere Form der Erfahrung aus dem Gespenst einer nichtigen, eigentlich gar nicht vorhandenen, sondern erst sich ins Unendliche setzenden Thätigkeit, einer aus und mit Nichts schaffenden, hohlen Form hervorzuzaubern! Dieser Sprung ins Leere vom realistischen Boden der Kantischen Philosophie aus wurde keineswegs durch Schellings nur ideologische und scheinbare Wiedereinsetzung der Natur und Wirklichkeit in ihre Rechte rückgängig gemacht.

5. Eine Veranlassung zu Missverständnissen der Methode Kant's und namentlich zu der bereits berührten Auffassung derselben, als einer psychologisirenden, gab ohne Zweifel seine an die scholastische Terminologie der Schule Wolff's gebundene Vortragsweise. Diese Terminologie, welche durch die, in ihrer Art ganz vortrefflichen Lehrbücher Baumgarten's befestiget worden war, wurde von Kant noch feiner ausgebildet und bereichert, wobei einzelne Bezeichnungen, z. B. a priori, transcendental, im Zusammenhang seiner Lehre eine veränderte und vertiefte Bedeutung gewinnen mussten. Ein Blick in die Metaphysik Baumgarten's belehrt uns nun, dass man gewohnt war, unter psychologischen Aufschriften logische und metaphysische Gegenstände abzuhandeln. Kant entlehnte also diesen Gebrauch der Wolffischen Schule. Noch belehrender aber ist die Erinnerung an die systematische Stellung, welche Baumgarten seiner Aesthetik eingeräumt hatte. Er betrachtete sie als einen Theil der Erkenntnisstheorie, als Lehre der normativen, oder vollkommenen sinnlichen Erkennt-

niss, und wies ihr daher einen Platz in der allgemeinen Gnoseologie unmittelbar vor der Logik an. Denselben Namen, und den gleichen systematischen Ort behielt auch Kant für seine kritische Theorie der sinnlichen Erkenntniss bei; obschon er bei der Bezeichnung Aesthetik nicht so fast an eine Lehre des Schönen als an jene Unterscheidung in der alten Philosophie zwischen der ästhetischen und intellektuellen Erkenntniss dachte. Kant legte den Entwurf einer vollständigen, durch die Aesthetik d. i. die Theorie der sinnlichen Erkenntniss ergänzten Logik seiner Vernunftkritik zu Grunde. Daher zerfällt diese in eine Elementar- und Methodenlehre, und erhält die besonderen Abschnitte einer Analytik und Dialektik. Nicht die Psychologie und deren Leitfaden der niederen und höheren Seelenvermögen, sondern die durch Aesthetik erweiterte Logik gab den Grundriss her zum systematischen Aufbau der Kritik der reinen Erkenntniss. Dadurch tritt die Logik in den Vordergrund des Kantischen Systems, und die Anknüpfung der kritischen Vernunftlehre an die Logik wird entscheidend für das richtige Verständniss ihrer Methode.

Den mit bestimmenden Einfluss einer fest ausgeprägten Schulsprache auf den Verlauf des Denkens würde nur der übersehen können, der Nichts von der rückwirkenden Kraft des Worts auf den Gedanken wüsste. Schon Locke hat auf die Gefahr aufmerksam gemacht, Wörter einer todten Schulsprache mit wirklichen Einsichten zu verwechseln, und zur Probe ihres Gehalts empfiehlt er die Uebersetzung in gewöhnliche Ausdrücke der Umgangssprache. Einen ähnlichen, obschon offenbar viel zu weit gehenden Vorwurf haben Hamann und Herder gegen Kant erhoben; der Letztere hielt überdies auch das Locke'sche Prüfungsmittel in Bezug auf Kant für empfehlenswerth. Was man jedoch zu Gunsten einer scholastischen Terminologie in der Philosophie sagen kann, hat Kant selbst in Hinsicht auf seine eigene in der Vorrede zur Rechtslehre und im Aufsatz vom vornehmen Ton in der Philosophie gesagt. Am letzteren Orte rechtfertigt er mit vollem Grunde den formalen Charakter seiner Philosophie als den einzig sachgemässen und wissenschaftlich strengen, und in jener Vorrede

vertheidigt er die Nothwendigkeit einer scholastischen Pünktlichkeit des Vortrags, mag dieselbe immerhin als Peinlichkeit gescholten werden, weil nur dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden könne, sich vor ihren dogmatischen Behauptungen erst selbst zu verstehen. Die Terminologie Kants mit ihren subtilen Distinctionen befördert in hohem Grade die Genauigkeit und Schärfe der Gedankenentwickelung und bildet dadurch ein vortreffliches Mittel der philosophischen Schulung; zugleich ist sie, von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen, von exemplarischer Consequenz. In dieser Hinsicht zeichnet sie sich glänzend vor der späteren, philosophischen Sprachverderbniss aus. Ich zweifle, ob nicht die Trockenheit, welche Schopenhauer für den Kantischen Stil bezeichnend fand, ein Merkmal seiner Wissenschaftlichkeit sei; wenigstens sind Anmuth und Fülle der Strenge einer wissenschaftlichen Darlegung eher nachtheilig als günstig. Kant entbehrte nicht der auszeichnenden Gabe des überlegenen Geistes durch Variation des Ausdruckes den Gedanken von allen Seiten sichtbar zu machen und zu bestimmen, wozu grade die verschiedenen Definitionen des „Verstandes", welche Schopenhauer tadelt, einen Beleg geben. Als Beispiel einer willkürlichen Wortcomposition wählt Schopenhauer unglücklicher Weise den Ausdruck: „transcendentale, synthetische Einheit der Apperception", und meint, dass dafür ebensogut Vereinigung gesagt werden könne; wobei er nur übersah, dass es auch eine analytische Einheit des Bewusstseins gebe, und dass überhaupt jedes Wort in dieser Zusammensetzung einen klar umschriebenen Sinn habe. Doch soll nicht geleugnet werden, dass die überaus sorgsame Terminologie Kant's einerseits die Wirkung einer zu weitgehenden Vorliebe für äusserliche Symmetrie war, und andrerseits wieder diese Neigung Kant's zum blossen Formalismus begünstigen, sein Denken öfters in künstliche Bahnen ablenken musste. Sie verleitete ihn manchmal dazu, die gelungene Einordnung einer Lehre in die bereit stehende Schematik des Systems statt aller weiteren Untersuchung für die Bestätigung ihrer Giltigkeit zu nehmen. Eine blose Angelegenheit der Ordnung hielt Kant zuweilen für eine wirkliche Erklärung. Es ist bekannt, wie gewaltsam er überall

seine Kategorientopik zur Geltung zu bringen wusste, wie künstlich er das ästhetische Urtheil und den Begriff der Materie unter einen und denselben viereinigen Gesichtspunkt zu rücken verstand. Jedes systematische Erkenntnissgebiet, die Aesthetik so gut wie die Ethik und Teleologie, wird genau nach dem Muster der Logik abgehandelt, also in Elementar- und Methodenlehre, und weiterhin in Analytik und Dialektik eingetheilt. Es versteht sich, dass dabei die in der reinen Erkenntnisskritik entdeckte Antinomie obligat ist, wenn sie auch, wie es am augenscheinlichsten bei der Dialektik der teleologischen Urtheilskraft der Fall ist, eigens zu diesem Zwecke erfunden werden musste.

Wenn schon wegen dieses hie und da bemerkbaren Einflusses der Terminologie auf den Gedankengang Kant's die sorgfältige Berücksichtigung seines Sprachgebrauchs zu einer Aufgabe wie zu einem Mittel der Kritik wird; so noch mehr aus einem anderweitigen Grunde. Die Sprache Kant's in ihrer feinern Bedeutung ist nicht mehr ohne Weiteres verständlich und erfordert wirklich ein wenig philologische Behandlung. Obschon die meisten ihrer Kunstausdrücke noch heute im allgemeinen, philosophischen Sprachverkehre sind, so haben dieselben doch inzwischen, namentlich durch die raschen Wandlungen der deutschen Systeme, eine mehr oder minder durchgreifende Bedeutungsverschiebung erfahren; und es erscheint daher geboten, den ursprünglichen Sinn erst in historischem Wege wieder herzustellen. Wie wenig nebensächlich diese Bemühung sei, zeigt sich vor allem bei dem überaus wichtigen Terminus: Möglichkeit der Erfahrung. Die einseitig idealistische Auffassung und Fortbildung des Kantischen Systems hat es bewirkt, dass dieser Terminus ganz allgemein in subjectivem Sinne genommen wird. Man versteht darunter das Vermögen des Subjectes zur Erfahrung, die Fähigkeiten des Verstandes, durch welche Erfahrung erworben oder zu Stande gebracht wird. Folglich erklärt man auch die „Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung" schlechtweg für gleich bedeutend mit den ursprünglichen, auf Hervorbringung von Erfahrung zielenden Erkenntnissvermögen und glaubt im Sinne Kant's von eingebornen Erfahrungsbegriffen, oder wohl gar von eingebornen Grundsätzen

der Erfahrung, etwa dem der Causalität, reden zu dürfen. Kant aber gebraucht jenen Terminus durchwegs objectiv. Dies wird schon durch die häufige Parallele: mögliche Erfahrung, oder gar: eine mögliche Erfahrung überhaupt, hinlänglich angedeutet, und durch den feststehenden Gebrauch des Wortes: Möglichkeit in der Wolffischen Schule ausser allen Zweifel gesetzt. Möglichkeit der Erfahrung bedeutet demnach für Kant das Wesen oder den Begriff der Erfahrung, und die Bedingungen einer möglichen Erfahrung dürfen nicht ohne weiteres den subjectiven Erkenntnissquellen, aus denen Erfahrung entspringt, gleichgesetzt werden.

Welche tiefgreifende Veränderung durch diese Correctur in die Auffassung des Kantischen Systems gebracht wird, soll in der Folge gezeigt werden. Eine blosse Kritik der psychologischen Erkenntnissvermögen, als welche man die Vernunftkritik um ihres Namens willen und mit Verkennung der ihr eigenthümlichen Methode betrachtet hatte, verwandelt sich dadurch in eine auf den Begriff der Erfahrung gegründete Kritik der Erkenntniss selbst.

Erster Abschnitt.

Die geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kant's.

Erstes Capitel.

Locke als Begründer des psychologischen Kriticismus.

1. Das Verdienst, eine neue Art des Philosophirens, die kritische, begründet zu haben, bleibt für Locke auch dann unbestritten, wenn es sich herausstellen sollte, dass der Weg, den er einschlug, nicht ans Ziel führen konnte.

Um den Umfang des Erkennens zu bestimmen, die Grundlagen und Abstufungen der Ueberzeugung, Meinung und Beistimmung festzustellen, ging Locke zum Ursprung der Begriffe zurück. Er suchte, die kritische Aufgabe, die er zuerst in ihrer Bedeutung erfasst hat, durch psychologische Zergliederung der Vorstellungen und Beobachtung ihrer Entstehung zu lösen. Allem Philosophiren über die Dinge stellte er aus Princip die Selbsterkenntniss des Verstandes voran. Der Verstand ist es, der wie das Auge uns alle anderen Dinge zeigt und erkennen lässt, und doch achtet er auf sich selber nicht, und es erfordert Kunst und Bemühung, ihn sich gegenüber zu stellen. Durch Reflection auf das Erkenntnissvermögen, durch Erforschung der Abstammung der Begriffe wollte Locke über Maass und Richtung des Erkennens entscheiden und namentlich den Antheil ermitteln, den unsere, von vorneherein gegebene Empfänglichkeit und Auffassungsart an der schliesslichen

Vorstellung der Dinge nimmt. Die Veranlassung dieser Untersuchung bot eine ergebnisslose Debatte über metaphysische Gegenstände. Locke erkannte, dass es verkehrt sei, sich mit so entlegenen Dingen zu beschäftigen, ehe man die eigenen Fähigkeiten ausgemessen und bestimmt habe, wie weit dieselben tragen. Es handelte sich also darum, zu bestimmen, auf welche Dinge unser Verstand eingerichtet sei, um die noch in seinem Gesichtsfeld liegenden, erleuchteten Gegenstände von den dunkeln und unerkennbaren zu unterscheiden und durch methodische Begrenzung des Wissens den unnützen Streitigkeiten der behauptenden Metaphysik ein Ziel zu setzen.

Das Werk Locke's trägt die Spuren seiner langen, vielfach unterbrochenen Ausbildung an sich; es ist nicht ohne Weitschweifigkeit und Selbstwiederholung. Von den vier Büchern, in die es zerfällt, enthalten die beiden ersten die Ursprungstheorie der Vorstellungen, die letzten, die mit Unrecht in der Regel zurückgesetzt werden, die eigentliche „Kritik" des Erkennens.

Locke beobachtet die Gedankenentstehung wie ein Naturforscher die Entwicklung einer organischen Bildung, aber er beobachtet sie bloss mit dem Auge des Psychologen, die physiologische, oder wie er sie nennt die physikalische, Untersuchung der Seele schliesst er von seinem Plane aus. Für sein Verfahren charakteristisch ist die beständig wiederkehrende Berufung auf den Geisteszustand von Kindern und Wilden. Ein ferneres Kennzeichen seiner beobachtenden Methode ist der Umstand, dass er bei der Kritik der metaphysischen Begriffe nur ausnahmsweise die Untersuchung unmittelbar auf den Inhalt und die Function der Begriffe richtet. Gewöhnlich hält er sich an die Bedeutung der Worte. Im Worte hat der Begriff ein sinnliches Dasein, wird er der Beobachtung zugänglich. Der Naturforscher des Verstandes gab das erste, ausführliche Beispiel einer kritischen Untersuchung der wissenschaftlichen Sprache, er zuerst suchte dem Denken von Seite der Sprache beizukommen. Diese Methode war weder tiefgehend genug noch hinlänglich begriffsmässig. Locke beging in seiner Begriffskritik den Fehler alles Nominalismus die ans Wort geknüpfte Existenz der Begriffe für ihre Existenz überhaupt zu

halten und die Untersuchung auf Gattungsbegriffe einzuschränken. Die Gattungen unterscheiden sich wesentlich von den reinen, d. i. formalen Begriffen der Gesetze, die nicht so fast selber Vorstellungen sind, als vielmehr die strenge Form der Vorstellungen bewirken, wie z. B. die Begriffe, welche mathematische Operationen ausdrücken. An diese Begriffe reichte die Methode Locke's nicht hin, sie war den feinern Erkenntnissproblemen nicht angemessen. Ebenso wenig vermochte der Erfahrungsbeweis gegen angeborne, theoretische und praktische Grundsätze die objective Giltigkeit der in ihnen ausgedrückten Erkenntnisse zu treffen. Die Allgemeinheit einer Erkenntniss ist vielmehr eine Folge, als der Grund ihrer objectiven Giltigkeit. Uebrigens ist der Ausdruck Allgemeinheit doppelsinnig, was Locke nicht bemerkt hat. Er kann die Allgemeinheit einer geschlossenen Anzahl bedeuten oder die begriffliche Allgemeinheit, die an sich Nichts mit Zahl und Grösse — auch nicht einer unbestimmten — zu schaffen hat.

So hängt die Wahrheit eines geometrischen Axioms nicht von einem suffrage universel ab, und bleibt bestehen, selbst wenn sie von einzelnen Hypergeometern in Zweifel gezogen werden sollte. Die psychologische und überhaupt die empirische Allgemeinheit der Uebereinstimmung und Anzahl hat Locke nicht von der rationalen unterschieden.

Die Erkenntnisskritik besteht in der Untersuchung der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntnisse. Diese Aufgabe ist verschieden von der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen, sie kann daher durch eine Theorie ihrer Entstehung, sei diese eine psychologische oder physiologische nicht gelöst werden. Eine solche Theorie setzt nämlich im Grunde die Giltigkeit und Zuverlässigkeit des Erkenntnissganges im Allgemeinen bereits voraus. Hier war die nothwendige Schranke des Verfahrens Locke's. Mit grosser Schärfe der Analyse zerlegte er die Vorstellungen in ihre ursprünglichen Elemente, obschon vorwiegend nur nach Seite ihres Inhaltes, aber er unterliess einen allgemeinen Beweis ihrer Giltigkeit zu geben. Desshalb nannte Kant seine Methode dogmatisch.

2. Den Stoff aller Erkenntnisse liefert die Erfahrung, welche aus zwei Quellen fliesst, der Sensation und Reflection, dem äussern

und innern Sinn. Die Bedeutung der erstern Quelle ist von selber klar, sie bringt die Sinneswahrnehmungen und diejenigen Schmerz- und Lustgefühle, die, wie Hunger und Sättigung auf Organempfindungen beruhen, hervor. Die Einführung der Reflection, als besonderer ursprünglicher Erkenntnissgrundlage, ist nicht ohne Schwierigkeit. Spätere wie Hume und Condillac bestreiten sie. Locke nennt die Reflection nur im uneigentlichen Verstande einen Sinn, da bei ihr ein besonderes Sinneswerkzeug und die Beziehung auf äussere Dinge fehle. Auch erscheint es unstatthaft eine doppelte Sinnlichkeit anzunehmen für eine doppelte Richtung einer und derselben sinnlichen Empfänglichkeit. Die Reflection bildet die Grundlage der innern Erfahrung, welche die äussere in der That nur wie ein Reflex und in beständiger Abhängigkeit von ihr begleitet. Ich leugne nicht die Selbstthätigkeit des Bewusstseins; allein diese Thätigkeit erfolgt ursprünglich ohne Reflection, und gehört in so ferne zur objectiven Seite der Erfahrung, wie sie sich auch leichter an den Vorstellungen des äussern Erfahrungskreises sichtbar machen lässt. Die Reflection ist von secundärer, nachträglicher Natur; durch sie werden wir der eigenen Vorgänge des Bewusstseins wie im Spiegel habhaft. Uebrigens räumt Locke diese untergeordnete Stellung der Reflection selber ein, da er ausführt, wie die reflectirten Vorstellungen viel später eintreten, als die durch Sensation gelieferten. Ja er erklärt sogar an einer Stelle, dass jeder sinnliche Vorgang bei gehöriger Betrachtung den Anblick beider Seiten der Erfahrung gewähre; so dass es deutlich wird, wie Sensation und Reflection die beiden zusammengehörigen Seiten eines einheitlichen Vorganges bilden, mit dem Unterschiede, dass die letztere Seite eine besondere Aufmerksamkeit erheischt[1]).

Die Form des eigenen Wahrnehmens und Denkens erfassen wir demnach durch eine Art von Wahrnehmung zweiter Instanz, durch Selbstwahrnehmung. Aber gesetzt nun, wir hätten dadurch diese Form vollständig ermittelt, was übrigens auf diesem Wege allein nicht geschehen kann, so würde damit die eigentliche Frage

[1]) B. II, Ch. XXIII. § 15, p. 258 der 14. Londoner Ausgabe des Essay.

der Kritik nicht erledigt, sondern erst recht in den Vordergrund getreten sein. Wir wüssten noch Nichts vom Grunde der Giltigkeit und den Grenzen des Gebrauchs dieser Form. Wer sagt uns, dass sie den Verhältnissen der Dinge entsprechen und wie weit sie mit denselben übereinkommen müsse; wer beweist uns, dass ihr Umkreis nur auf sinnliche Dinge, auf den von Aussen gelieferten Stoff und den Reflexen unseres Bewusstseins eingeschränkt sei? Wirklich hat Locke so wenig die Grenzen des Erkennens durch Reflection auf dessen Ursprung abzuleiten vermocht, dass er sogar für das Dasein Gottes einen theoretischen Beweis gegeben, und damit die Grenzen des Sinnlichen überstiegen hat. Was aber seine berühmte Grenzscheidung des Objectiven, der Wirklichkeit Entsprechenden vom Subjectiven in der Sinnesanschauung betrifft, so zeigten schon die triftigen Einwendungen Berkeley's, die Mängel seines Verfahrens, das weder nach Oben noch nach Unten die Grenzen des Wissens festzustellen vermochte.

3. Der Empirismus Locke's, seine Herleitung der Erkenntnisse aus der doppelten Erfahrung, ist nicht immer richtig verstanden worden. Man legt zu viel Gewicht auf die Hilfsvorstellung des leeren weissen Blattes, als sei damit behauptet, dass sämmtliche Vorstellungen rein von Sinneseindrücken abstammen. In Wahrheit lehrte der Analytiker des Verstandes bloss die Abstammung des Inhaltes aller Begriffe aus den Eindrücken der Sinne. Er bekämpfte zwar das Descartesische Schuldogma des Angeborenseins inhaltlicher Begriffe und Grundsätze, aber er war viel zu besonnen, auch die angeborne Fähigkeit des Begreifens, die ursprüngliche, formale Thätigkeit des Verstandes zu bestreiten. Vom Druck und Gegendruck blosser Empfindungen in einem Seelenreale wusste er Nichts. Er findet es unverschämt, angeborne Schriftzeichen und übernatürliche Eindrücke zu behaupten, weil es Fähigkeiten in uns gibt, diese Begriffe leicht und sicher zu erwerben[1]). Ausser den mehr passiven Vermögen des Wahrnehmens und Behaltens führt er unter diesen Fähigkeiten auch die vereinigende Kraft des Denkens auf. Namentlich den Begriff der

[1]) B. I, Ch. II. § 1, p. 13.

Substanz brachte er auf diese ursprünglich verbindende Verstandesthätigkeit zurück. Auf demselben Wege werden die „gemischten Modi" gebildet und von derselben Thätigkeit rühren alle diejenigen Vorstellungen her, von denen wir nach Locke die Originale oder Mustertypen (Archetypes) selbst erzeugen, und die daher jederzeit adäquate Erkenntnisse sein müssen, — eine Bemerkung die für die spätere Gestaltung der Erkenntnisstheorie von der grössten Erheblichkeit ist[1]). Ausser den Vorstellungen, die uns die Sinne zuführen, gibt es im Bewusstsein auch nach Locke noch ursprünglich erzeugte Vorstellungen, die aus den Operationen der Denkthätigkeit selbst hervorgehen und durch Reflection auf dieselben erfasst werden können. Nur hat Locke diesen Begriffen eine falsche sinnliche Grundlage gegeben, statt der Form der Empfindung ihren Stoff, und sich dadurch die Erkenntniss ihrer Bedeutung verschlossen. Uebrigens konnte er auf seinem psychologisch-analytischen Wege zu keiner Theorie der ursprünglich erworbenen Begriffe und ihrer Leistung für die Erkenntniss gelangen und weder das System derselben vollständig ableiten noch ihre Tragweite bestimmen[2]).

---

[1]) Book II, Ch. XXIII, 1—5, p. 240. II. Ch. XXXI. §§ 6—14, p. 340 u. ff. Vgl. mit p. 234.

[2]) Der Gegensatz zwischen Locke und Descartes in Bezug auf das Angeborensein der Begriffe besteht nicht darin, dass der erstere auch die angeborne Disposition zu Vorstellungen oder das angeborne Begriffsvermögen geleugnet, der letztere dagegen etwa fertige Begriffe als angebornen Besitz des Geistes behauptet hätte. Vielmehr lehrte auch Descartes (wie die von Herbart angezogene Stelle aus den „notae in programma quoddam etc." in R-Des-Cartes opera philosoph. Amstelodami MDCLVI, p. 218: non enim unquam scripsi.... ad illos contrahendos beweist) nur das Angeborensein des Vermögens der Begriffe, nicht das fertiger Erkenntnisse. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass Descartes die angeborne Fähigkeit bestimmter, inhaltlicher Begriffe, z. B. der Idee Gottes behauptete, Locke dagegen nur das Angeborensein einer formalen Fähigkeit zu Begriffen überhaupt, die dem Inhalte nach sämmtlich aus einer der beiden Erfahrungsquellen entspringen, zuliess.

Die Gottesvorstellung ist nach Descartes von dem Urheber unseres Daseins selbst unserem Verstande eingedrückt, dessen Fähigkeit daher von Gott so eingerichtet ist, diese Erkenntniss ohne weitere Erfahrung mit dem blossen Selbstbewusstsein hervorzubringen. Nach Locke dagegen gibt es

Der Empirismus Locke's schliesst also eine gewisse Gestalt des Nativismus keineswegs aus. Mit der Verwerfung eines angeborenen Inhaltes der Begriffe war nicht zugleich die eigenthümliche Form ihrer Erzeugung und Entwicklung verworfen. Locke erkannte, dass mindestens ein Theil der Begriffe, wozu er die mathematischen und moralischen zählte, nicht aus Eindrücken allein, sondern wesentlich aus der Form der vereinigenden Verstandesthätigkeit hervorgebracht werde. Diese Gestalt des Nativismus, die einzige, die erkenntnisstheoretisch von Bedeutung ist, wird schliesslich auch vom extremsten Empiristen zugegeben werden müssen. Zwar mögen wir das gesetzliche Verfahren unseres Vorstellens zum Theil wieder auf Rechnung der früheren Erwerbung unserer menschlichen oder thierischen Ahnen setzen, wir mögen mit einem kühnen Rückschritte bis zu den dumpfen, einseitigen Functionen des Hautsinnesblattes gelangen, aus dem sich die reiferen Organe des Verstandes entwickelt haben, und jenseits welcher Functionen alle Bewusstseinserregung und damit die Welt als Vorstellung erlischt: — aber wir werden zuzugeben genöthigt sein, dass doch diejenigen Functionen, die zur Möglichkeit oder dem Begriff des Bewusstseins selber gehören, also die Verwandlung der gleichzeitigen Mannigfaltigkeit von Impulsen in eine, wenn auch noch so beschränkte Raumwahrnehmung, die Trennung von Gefühl und Empfindung und die damit gesetzte primitive Zeitvorstellung, der Keim des künftigen Selbstbewusstseins, überhaupt die formal vereinigende Kraft des Vorstellens, in der Gesetzlichkeit alles Bewusstseins überhaupt begründet seien und nicht von Aussen her eingedrückt sein können. Der extreme Empirismus scheint mir eine so gründliche Theorie zu sein, dass er den Grund seiner eigenen Erklärungen sich entzieht.

4. Locke löst die zusammengesetzten Vorstellungen in ihre einfachen Bestandtheile auf, die er einfache Ideen nennt. Er unterscheidet einfache Vorstellungen, die durch eine der beiden Erfahrungsquellen allein gewonnen werden, von solchen, die dem

---

gar keine, inhaltlich determinirte, sondern nur eine rein formale, angeborne Verstandesthätigkeit. Freilich hat Locke nicht näher untersucht, welche Formbegriffe nun aus dieser eingebornen Fähigkeit entspringen.

Bewusstsein zugleich auf beiden Wegen zugeführt werden. Zu den letzteren zählen ausser den Empfindungen von Lust und Unlust, besonders die einfachen Ideen der Existenz, der Einheit und Zahl, der Kraft, der zeitlichen Folge, obschon diese mehr durch Reflection erworben wird. Sie sind die gemeinsamen Elemente der äussern und innern Erfahrung, gehören demnach zur Erfahrung überhaupt und sind von besonderer Wichtigkeit für die Erkenntnisstheorie. Die psychologische Analyse hat vor der chemischen den Vorzug voraus zugleich mit dem Verfahren auch seine Richtigkeit beweisen zu können. Denn es handelt sich bei ihr nicht um die Ermittlung der ohne Zweifel sehr zusammengesetzten, physischen Ursachen der Empfindung, sondern um die Erfassung dieser selbst in ihrer reinen und einfachen Thatsächlichkeit. In dieser Hinsicht ist die Unterscheidnng der Dichtheit von der Farbe offenbar augenscheinlicher und sicherer als die chemische Trennung einer Verbindung in zwei Stoffe. Auch die psychologische Synthese übertrifft das analoge Verfahren der Chemie. In den gemischten Empfindungen, den mixed modes Lockes, erscheinen die Elementarempfindungen nicht nur in ihrer Wirkung, sondern auch der Beschaffenheit nach erhalten. Locke gibt als Kriterien der Einfachheit von Vorstellungen an: ihre Unabhängigkeit von einander, dadurch zeigt er z. B. den Unterschied der Dichtheit oder Widerstandsempfindung von der Ausdehnung, und ihre Unveränderlichkeit, womit sie in alle möglichen Zusammensetzungen eingehen und dabei deutlich unterscheidbar bleiben.

Wir können einfache Vorstellungen nicht verändern oder vertilgen, wir können keine neuen einfachen Vorstellungen ursprünglich erzeugen, so wenig die Hand Stoff zu ihren Werken erschaffen kann. Unser Verstand und unsere Einbildungskraft vermögen Nichts, als diese ursprünglich gegebenen Vorstellungen zu wiederholen, zusammenzusetzen, kurz eine formale Thätigkeit an ihnen auszuüben. Man vergleiche damit den Satz von Helmholtz, dass in unsern Sinneswahrnehmungen nur dasjenige als Empfindung anerkannt werden könne, was durch keine weitere Erfahrung überwunden und in sein Gegentheil verkehrt werden

kann[1]). Die nachweisbare Unveränderlichkeit der Empfindung, ihrer Beschaffenheit nach, die Nothwendigkeit, sie so zu erfassen, wie sie uns gegeben ist, machen sie zum Grundstoffe des Erkennens.

5. Die Empfindungen werden für Eigenschaften der Dinge angesehen. Darin liegt, was Locke nicht bemerkt, bereits eine Beurtheilung der Empfindungen durch den Verstand. Einige dieser Eigenschaften gelten jedoch nur missverständlich und einem Sprachgebrauch zu Folge für Qualitäten der Dinge, während andere wirklich die eigene Beschaffenheit derselben ausdrücken. Jene betrachtet Locke wie eine Zeichensprache, in die sich die wahren Beschaffenheiten der Dinge für unsere subjective Auffassung übersetzen. Diese Unterscheidung der einfachen Ideen in unserem Geiste von den Eigenschaften in den Dingen selbst enthält das Wesentliche der Locke'schen Grenzbestimmung des Erkennens, die somit eine Kritik des sinnlichen Inhaltes der Erkenntniss ist. Eine Unterscheidung, die zwar zunächst auf Erfahrung und Beobachtung, daneben aber auch stillschweigend auf einen philosophischen Grund gestützt ist. Eigenschaften, die dem körperlichen Dinge unter allen Umständen angehören, bei jeder wirklichen oder selbst vorgestellten Veränderung an ihm haften, sind daher seine wahren, ursprünglichen Eigenschaften. Was für Veränderungen wir an einem Körper vornehmen, oder als vorgenommene erdenken mögen, niemals verschwinden die Solidität seiner Theile, eine gewisse Gestalt derselben, ihre Anzahl und ihre Beweglichkeit. Neben dieser Unveränderlichkeit besteht eine Begreiflichkeit in der Verbindung der ursprünglichen Eigenschaften mit den durch sie veranlassten Vorstellungen. Die Gestalt des wirklichen Dinges und die Vorstellung dieser Gestalt decken sich vollkommen, ein Kreis und ein Viereck bleiben in der Vorstellung dasselbe wie in der Wirklichkeit. Dieser Zusammenhang ist desshalb begreiflich, weil Ursach und Wirkung hierbei von gleicher Art sind. Obschon wir den letzten Grund der Mittheilung von Bewegung nicht erkennen, so ist doch ein verständlicher

[1]) Physiologische Optik S. 438.

Zusammenhang, wo die Ursache eine vom Dinge ausgehende Bewegung, die Wirkung eine dem Sinne eingedrückte Bewegung, die Ursache mechanischer Stoss, die Wirkung mechanische Widerstandserregung ist. Von den primären unterscheiden sich die secundären Qualitäten durch das Fehlen der beiden Merkmale der Constanz und des begreiflichen Zusammenhanges. Wie eine Schwingung eines körperlichen Mediums durch irgend welche moleculare Veränderung des Gesichtsnerven und seiner centralen Wurzeln die einfachen Eindrücke von Grün, Roth, Violett erzeuge, ist uns ebenso unerfindlich, als die Ursache, warum eine heftige Thätigkeit der unsichtbaren Theilchen bei Annäherung und Berührung die Empfindung der Wärme hervorruft. Derselbe Körper wirkt ferner auf verschiedene Sinne verschieden, ja auf denselben Sinn, wenn sein Zustand modificirt ist. Locke weist nicht blos die secundäre Beschaffenheit der specifischen Sinnesempfindungen nach, er zeigt auch ihre Abhängigkeit von den primären Eigenschaften. So ist die Farbe objectiv genommen eine gewisse Gestaltung und Verwebung der Theilchen, wodurch das Licht in bestimmter Weise zurückgeworfen wird. Die klare und weisse Farbe einer Mandel erscheint, nachdem sie gestossen worden ist, trüb und schmutzig, ihr süsser Geschmack in einen öligen verändert. Welche Veränderung kann aber Stossen mit einer Keule in einem Körper erzeugen, als die Veränderung in der Lage seiner Theilchen? Es gibt eine Klasse secundärer Eigenschaften, welche wir allgemein als blosse Kräfte begreifen, da sie augenscheinlich aus der combinirten Wirkung der primären hervorgehen. Niemand wird die bleiche Farbe des Wachses, das der Sonne ausgesetzt ist, für eine Eigenschaft der Sonne selbst ansehen, und könnten wir auch in Bezug auf die eigenen Empfindungen den Standpunkt des Beobachters einnehmen, so würden wir ebenso wenig den leuchtenden Glanz als Eigenschaft der Sonne betrachten. In beiden Fällen sind es zwei Dinge, die durch ihre primären Eigenschaften auf einander einwirken; nur der zufällige Umstand, dass im letzteren Fall das zweite Ding das eigene Sinneswerkzeug ist, hindert uns die völlige Gleichartigkeit beider Vorgänge direkt wahrzunehmen. Locke vermuthet sogar, dass der

grösste Theil der secundären Eigenschaften durch blosse Verschärfung und Ausdehnung der Kraft unserer Sinne zum Verschwinden gebracht werden müsste, dass also die Beschaffenheit der meisten, secundären Empfindungen nur von der Beschränktheit unserer Sinne herrühre. Diese Bemerkung erinnert auch im Einzelnen an Democritus, der bereits die secundären Qualitäten als verworrene und dunkle Erkenntniss der primären betrachtet hatte.

Durch diese principielle Voranstellung des mechanischen Sinnes und seiner Empfindung von Widerstand, Bewegung und Gestalt hat Locke eine neueste Wendung in der physiologischen Theorie der specifischen Sinnesenergien anticipirt.

Die Innervationsempfindungen der gereizten Muskel bilden die Grundlage für die Ausbildung der besonderen Raumwahrnehmungen. Nur wo ein abgestuftes System von Muskelempfindungen anatomisch mit den specifischen Erregungen associirt ist, also beim Tastsinn, dessen specifische Energien namentlich die Temperaturgefühle sind und beim Gesicht, sind die Bedingungen zur Entwicklung der Wahrnehmung räumlicher Verhältnisse hergestellt. Freilich bleibt auch beim Muskelsinne die allgemeine Unterscheidung des Subjectiven vom Objectiven in der Empfindung bestehen. Die zusammenhängende Reihe der Innervationsgefühle nämlich ist als solche eine Stufenfolge reiner Intensitäten, also nicht minder subjectiv, wie die Reihe der übrigen specifischen Qualitäten. Der Unterschied, den Kant zwischen der Form der Empfindung und ihrer besonderen Materie gemacht hat, ist auch für die Muskelempfindung geltend. Auf Grund der Abstammungs- und Entwicklungslehre können wir uns nun der allgemeinen Annahme kaum entziehen, dass der Muskelsinn mit seinen einfachen Widerstandsempfindungen noch heute eine allerdings sehr entwickelte Gestalt des ursprünglichen Gemeinsinnes (des Hautsinnesblattes) repräsentire. Die Aeusserungen der sogenannten specifischen Sinnesenergien werden demnach gleich ihren Organen als Anpassungen an die verschiedenen Gattungen der äusseren Reizungsvorgänge aufzufassen sein, und es wäre nicht länger eine rein factische, sondern eine, wenn auch nur im Allgemeinen als nothwendig zu erkennende Verbindung zwischen einer bestimmten

Qualität und dem entsprechenden Reize anzunehmen. Die Thatsache, dass jeder specifische Sinn auch auf die verschiedenartigste Reizung hin eintönig mit Empfindungen aus dem Kreis seiner besondern Qualitäten antwortet, erklärte sich dann aus der ungemein langen, sehr befestigten Vererbung seiner angepassten Verrichtungsweise. Darf ich übrigens der Selbstbeobachtung trauen, so ist die Rückwirkung des Sinnes auf ungewöhnliche Reize deutlich von der auf adäquate zu unterscheiden. Durch diese ganze Betrachtung gewinnt die Wahrheit der Empfindung, d. i. ihre Bedeutung als objectives Erkenntnissmittel eine völlig andere, dem Subjectivismus ungünstige Wendung. Auch Locke war, wie aus dem Obigen hervorgeht, weit vom Subjectivismus entfernt, da er sowohl die objektive Begründung von Farbe, Wärme u. s. w. erkennt, als die gesetzliche Abhängigkeit der secundären Beschaffenheiten von bestimmten primären hervorhebt. Derselbe Sinn nimmt nach ihm unter gleichen Umständen nothwendig denselben Eindruck einer secundären Qualität wahr. Die mit dem Worte Blau oder Gelb bezeichneten einfachen Ideen sind, wie Locke annimmt, bei allen Menschen ununterscheidbar dieselben, sobald ihre Organe überhaupt in der Verfassung sind, diese Farben wahrzunehmen[1]. Es ist also immer die wirkliche Verfassung der Dinge, zu denen natürlich auch unsere Sinneswerkzeuge gezählt werden müssen, wovon die Ideen von Farbe, Temperatur, Geschmack u. s. w. abhängen. Die Vorstellung einer specifischen Erregung hat dadurch all die Uebereinstimmung mit den Dingen, die sie haben kann und soll. Wie tief Locke's durchaus rationelle Theorie der Empfindung geht, zeigt seine Definition der Wärme als einer sehr heftigen Agitation der kleinsten Theilchen, welche das im Dinge ist, was in der Empfindung als warm aufgefasst wird, — eine Definition, die im Zusammenhang seiner Lehre weit begründeter erscheint als die ähnlich lautende, aber durch die unwissenschaftliche Manipulation seiner „Weinlese“ erzielte Bacos. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die Naturwissenschaft

---

[1]) Book II. Ch. XXXII. §§ 14—16. B. III, Ch. III, § 18 u. ö.

durch Geringschätzung der Philosophie ihre eigenen Fortschritte unnöthigerweise aufgehalten habe.

Die Trennung der primären von den abgeleiteten und übertragenen Eigenschaften war auf eine Unterscheidung gegründet, die einen ungenügend vertheidigten Punkt der Locke'schen Lehre enthält, und gegen den sich die Angriffe eines Berkeley kehrten. Es ist nämlich klar, und wird von Locke selbst an die Spitze seiner Untersuchung gestellt, dass wir nicht von den Qualitäten der Dinge, sondern nur von ihren Vorstellungen in den Sinnen ausgehen können. Durch die gegebenen einfachen Ideen dringen wir zu den gesuchten, entsprechenden Qualitäten vor. Nun war der Grund, warum Locke einige Qualitäten vor den übrigen als entsprechend oder die wahre Beschaffenheit der Dinge ausdrückend ansah, der Nachweis, dass wir sie durchaus vom Körper nicht wegdenken können und dass wir uns auch nicht vorzustellen vermögen, wie diese Eigenschaften, z. B. Gestalt, Bewegung durch unsere Auffassung verändert sein sollten. Locke's Grund stützt sich auf die Trennbarkeit dieser Eigenschaften von den abgeleiteten und auf die Erkenntniss, dass sie die Vorstellung des Objectiven in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten. Weil er aber die Elemente der objectiven Vorstellung wieder als einfache Empfindungen betrachtete, so konnte er das Begründete seines Verfahrens nicht streng beweisen. Berkeley suchte daher zu zeigen, dass die Trennung Locke's, worauf die ganze Unterscheidung der beiden Arten der Beschaffenheiten beruht, undurchführbar sei. Sie ist nach ihm nur eine geforderte in Wirklichkeit nicht zu leistende Abstraction. Wir können Farbe ohne Ausdehnung gar nicht vorstellen, sondern nur bezeichnen, mithin ist Ausdehnung, die ja nach Locke Empfindung ist, ein Theil der ganzen Empfindung, und was von der Farbe gelten soll, dass sie secundär oder rein vorgestellt sei, muss daher auch von der Ausdehnung gelten. Die ursprünglichen Qualitäten sind untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt, also folgt, dass sie ebenso wie diese nur im Geiste existiren[1]).

[1]) Berkeley, Principien. Deutsch von Ueberweg in der von Kirchmann'schen Biblioth. S. 26.

Dieser Meinung schloss sich auch Hume an, und in der That! wer wie Locke Ausdehnung als Empfindung betrachtet, muss die Schlüssigkeit des Argumentes zugeben. Wenn übrigens Hume lehrt, dass Farben, Töne, Temperatursempfindungen, ja selbst Schmerz und Vergnügen rein als Vorstellungen betrachtet von Ausdehnung, Bewegung und Solidität nicht unterschieden sind[1]; so ist dies offenbar falsch. Raumerfüllung, Bewegung und Gestalt, sind schon als Vorstellungen genommen vor den übrigen Qualitäten dadurch ausgezeichnet, dass sie stets ein Object ausdrücken, mag dasselbe existiren oder nicht. Sie beziehen sich nämlich in so ferne auf ein Object, als sie die formalen Bestandtheile eines solchen enthalten, gleichviel ob dasselbe reell oder fingirt sei, — oder richtiger sie beziehen sich nicht auf dasselbe, sondern sind die Elemente des Objectiven in unserer sinnlichen Erkenntniss und bestimmen mithin den Begriff des empirischen Objectes überhaupt. Dadurch unterscheiden sie sich schon in der Vorstellung, und noch abgesehen von jeder Annahme in Betreff der Wirklichkeit, deutlich von den übrigen, angeführten Qualitäten. Dieser Unterschied lässt sich allerdings nicht mehr rein psychologisch, sondern nur im Zusammenhang der Erkenntnisstheorie vollständig begründen.

6. Die Empfindung ist die eine Grenze des Erkennens.

Alles wirkliche Wissen geht von ihr aus und zu ihr zurück. Der Zusammenhang mit der Empfindung unterscheidet das Erkennen vom blosen, formalen Denken. Diese Grenze des Erkennens als eine solche entdeckt und bestimmt zu haben ist das Verdienst Locke's. Die von der Sensation und Reflection empfangenen einfachen Ideen bilden nach ihm „die Grenzen unseres Denkens", über welche hinaus die Seele trotz aller Bemühung keinen Schritt weiter setzen kann oder etwas zu entdecken vermag[2]. Das Wissen der Empfindung ist wirklich und adäquat. Das Bewusstsein der eigenen Existenz besitzt, als durch doppelte Empfindung gegeben, den höchsten Grad der Gewissheit, wir

[1]) Hume, Tractat über die menschliche Natur, deutsch von Jakob. IV. Th. I. Abschnitt, 385.

[2]) B. II, Ch. XXIII. § 29, p. 265.

haben von ihr ein intuitives von dem Dasein der Aussendinge ein sinnliches, auf Sensation und Beweis eingeschränktes Wissen. Locke kennt übrigens den Traumidealismus, d. i. die Vorstellung, welche die Wirklichkeit zu einem allgemeinen Traum herabwürdigt, und widerlegt ihn mit bemerkenswerthen Gründen. Er macht nicht nur auf die durchgängige Abhängigkeit und Unwillkürlichkeit der Empfindungen und den deutlichen Unterschied einer thatsächlichen Empfindung von ihrer Reproduction im Schlaf und in der Erinnerung, sondern namentlich auch darauf aufmerksam, dass sich unsere Sinne gegenseitig in dem Zeugniss von dem Dasein anderer Dinge unterstützen und ergänzen[1]).

Locke lehrte einen Realismus der Empfindung. Sind wir demnach in allem Erkennen von Thatsachen unmittelbar oder mittelbar an die Grenze der Empfindung gewiesen, so entfallen damit von selber die leeren und nutzlosen Grübeleien über verborgene Qualitäten, substantielle Formen und Jenseitigkeiten der Empfindung. In seinem Kampfe gegen das eitle, metaphysische Wortwissen von geheimen Eigenschaften und Kräften von substanziirten Arten und Allgemeinheiten macht Locke überall die Grenze der einfachen Empfindung geltend, an der jene Einbildungen von Erkenntniss zergehen. Dieser vom Standpunkt der Empfindungstheorie aus namentlich im dritten Buch geführte Kampf erweist die ganze Tragweite seines psychologischen Kriticismus. Namentlich ist die bei dieser Gelegenheit gegebene Kritik des Artbegriffes noch heute von Interesse. Die Natur macht die Aehnlichkeit, der Mensch die Art. Als Kunstproduct des menschlichen Verstandes ist die Art nur von künstlichen Gegenständen, deren Form der Mensch selber hervorbringt, fest und bestimmt, aber nicht in Bezug auf Naturerzeugnisse. Dass die Art in der definirten abgegrenzten Gestalt, wie sie der Mensch denkt, in der Natur gar nicht vorhanden sei, zeigt Locke an thatsächlichen Uebergängen der Arten in einander und an den Missgeburten. In der Natur herrscht das Gesetz der Stetigkeit, die ähnlichen Dinge bilden eine continuirliche Reihe, die sich in

[1]) B. IV, Ch. 11, §§ 4, 7.

allmäligen Stufen erhebt. So weit man sehen könne, fallen und steigen die Dinge gleich der Grösse bei einem regulären Kegel, wo auch die Durchmesser erst bei etwas erheblicherem Abstande deutlich verschieden, bei zwei sehr nahen Stellen dagegen nicht mehr zu unterscheiden sind[1]). Das menschliche Denken setzt willkürlich zum Zweck der Benennung, Ordnung und Classification Begrenzungen fest, und die Arten sind in Wahrheit nur Wortwesen.

Wie die Empfindung den Stoff einer positiven Erkenntniss bildet, so setzt das Fehlen einer Empfindung unserm Wissen eine Schranke. Die Empfindung ist sowohl die positive als die negative Grenze des Erkennens. Desshalb ist unser Wissen von den Substanzen so gering und lückenhaft; wir erkennen weder die eigentliche Natur der Körper noch das Wesen der Seele. In beiden Fällen ist eine Mannigfaltigkeit zusammenbestehender Eigenschaften gegeben, aber es fehlt an der Empfindung ihrer nothwendigen Einheit. Wir kennen vom Körper aus unserer Empfindung die ursprünglichen Beschaffenheiten, aber es bleibt uns versagt, in ihre gegenseitige Abhängigkeit und Verursachung einzudringen. Die Cohäsion der Theilchen, die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss sind uns unbegreiflich, weil eine Empfindung fehlt, die dieselbe ausdrückte. Ebenso unbegreiflich ist uns der Zusammenhang zwischen den einfachen Ideen der ersten und zweiten Art. Die mechanischen Affectionen durch Körper besitzen keine Verwandtschaft mit all den Ideen, die sie in uns erwecken, da es keine fassbare Verbindung gibt zwischen Anstössen irgend welcher Körperchen und der Wahrnehmung von Farbe oder Geruch in unserm Geiste; wir können daher über die Erfahrung ihres Zusammenseins hinaus kein bestimmtes Wissen von solchen Einwirkungen erzielen. Wie ein Gedanke in einem Körper Bewegung erzeugen soll ist so weit von unserm Verständniss entlegen wie, dass ein Körper einen Gedanken im Geiste hervorrufen könne. Würde uns nicht die Erfahrung beständig davon überführen, die Betrachtung der Dinge selbst würle es nie

[1]) B. IV, Ch. 16, § 12.

erkennen lassen. Ein Körper vermag nach unsern Begriffen nur einen andern Körper zu stossen und Bewegung kann so weit wir mit unsern Vorstellungen reichen, wieder nur Bewegung hervorbringen; es besteht also zwar eine beständige, regelmässige Verknüpfung in dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge in so ferne auf Bewegung Lust und Schmerz, Farbe und Ton u. s. w. folgen, aber in den beiderseitigen Vorstellungen ist diese Verknüpfung nicht zu entdecken[1]). Zum Theil mit denselben Worten haben neuerdings Tyndall und nach ihm Du Bois-Reymond auf diese Grenze unserer Begreiflichkeit aufmerksam gemacht. Locke folgert daraus, dass es keine vollkommene Erkenntniss der Körper geben könne, und obwohl er zum theoretischen Materialismus neigt, wie seine Vermuthung, dass auch die blose Materie denken könne, zeigt, so erklärt er doch unsere Unbekanntschaft mit der Natur der Materie für ebenso gross, wie die mit der Wesenheit des Geistes. Freilich ist diese Bezweiflung einer „reinen Naturwissenschaft“ theilweise auf zu geringe Beachtung der Mathematik zurückzuführen, welche, allerdings erst seit sie das scharfe Werkzeug der Analysis des Unendlichen handhabt, viel tiefer in den Zusammenhang der materiellen Vorgänge eingedrungen ist, als Locke vermuthen konnte. Allein im Grunde wurde dadurch jene feste Grenze, die Locke dem Erkennen der Aussenwelt in den ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Eigenschaften setzte, nicht verschoben, sondern nur unser Wissen innerhalb derselben beträchtlich verschärft und vermehrt. Welchen richtigen Gebrauch übrigens Locke von seinem Erfahrungsprincip für die Grenzbestimmung des Wissens zu machen verstand, zeigt die einsichtsvolle Bemerkung, dass selbst die obersten Bewegungsgesetze, die Realprincipien der Mechanik, empirisch sind. Unsere Erkenntniss der Mittheilung der Bewegung, unser Wissen von den allgemeinsten Gesetzen derselben ist auf fortwährende Erfahrung gegründet. Eine rein begriffliche Ableitung dieser Gesetze hält mithin Locke in Uebereinstimmung mit den grössten Theoretikern der Mechanik für unmöglich[2]).

[1]) B. IV, Ch. III, § 6, und § 28, p. 183.
[2]) B. II, Ch. XXIII, § 28 und IV, Ch. III, § 29.

7. Die Raum- und Zeitlehre Lockes leidet zwar unter dem Mangel, den Ursprung beider Vorstellungen in der Empfindung statt in der Form derselben zu suchen; aber sie enthält dieser falschen Grundnahme ungeachtet vieles Richtige von bleibendem Werthe.

Die Vorstellung des Raumes ist zusammengesetzt aus einer Empfindung oder einfachen Idee und der Wiederholung und Verbindung dieser Idee. Der erstere Bestandtheil enthält die sinnliche Grundlage, der zweite den Antheil des Verstandes an der Raumvorstellung und ist mithin das ursprüngliche synthetische Element in dieser Vorstellung. Locke bemerkt nämlich, dass der Verstand seine verbindende Thätigkeit auch ohne Hilfe der äusseren Dinge und ohne fremde Einflüsterung, also ursprünglich auszuüben vermöge.[1]) Kraft dieser synthetischen Thätigkeit verändert und variirt der Verstand die einfache Sinnesempfindung der Ausdehnung ins Endlose; er vermag ausser den wirklich bestehenden Gestalten zahllose neue zu bilden, eine unerschöpfliche Fülle und Mannigfaltigkeit räumlicher Verhältnisse zu erzeugen. Dessgleichen beruht auf dem Vermögen, die Vorstellung eines bestimmten Abstandes zu wiederholen, zu verdoppeln, die eine zur andern willkürlich hinzuzufügen, die Vorstellung der Unermesslichkeit oder Ungeschlossenheit des Raumes. Die Fähigkeit unseres Geistes, das gegebene sinnliche Element zu vergrössern oder zu verkleinern, mit sich selbst zusammen zu setzen oder zu trennen, welche Fähigkeit rein formal und an sich selbst unbeschränkt ist, begründet die Idee der Unendlichkeit des Raumes. Die eine Quelle der Raumvorstellung, die productive Anschauung, ist damit von Locke richtig erkannt und bestimmt worden. Desto grössere Bedenken erheben sich gegen das andere Element, die gegebene Empfindung der Ausdehnung. Hier musste Locke von der psychologischen Methode nothwendig im Stiche gelassen werden. Die Selbstbeobachtung zeigt allerdings nichts Weiteres, als was Locke fand, dass wir durchs Gesicht den Abstand zweier verschieden gefärbter Dinge ebenso unmittelbar wahrnehmen,

[1]) B. II, Ch. 13, §. 1 p. 127.

wie wir durch das Gefühl auch in der Dunkelheit die Distanz von Körpern unmittelbar bemerken. Die Selbstwahrnehmung reicht eben nur bis an das fertige Resultat der Vorstellung, ohne uns eine Kenntniss von dem verwickelten Processe seiner Gewinnung zu geben. Die neuere Physiologie findet bekanntlich den Hergang bei der Raumwahrnehmung keineswegs als einen so einfachen und unmittelbar klaren, wie die Psychologie Lockes. Ja sie war bis auf den heutigen Tag gar nicht im Stande, diesen Hergang vollständig zu begreifen, und indem sie mit Recht die Raumwahrnehmung oder Localisation der Empfindungen nicht als einfache Empfindung, sondern als Vorstellung ansieht, ist sie genöthigt zuzugeben, „dass die räumliche Ordnung der in sie eingehenden Empfindungen ein neues Produkt durch psychische Synthese sei."[1] Also nicht blos die weitere Ausbildung, schon die erste Gestaltung der Raumwahrnehmung beruht auf einem formalen, synthetischen Grunde. Uebrigens geräth Locke durch die falsche Annahme, dass das Element der Raumvorstellung eine einfache Empfindung sei, die sich daher in die gleiche Reihe mit andern einfachen Empfindungen stellen liesse, in Widerspruch mit dem Grundsatz seiner Lehre von der Unveränderlichkeit der Empfindung. Es lässt sich zwar mit jener Voraussetzung allenfalls noch die Fähigkeit verbinden, das ursprüngliche Element durch Wiederholung und Aneinanderreihung in Gedanken bis ins Unbestimmte zu vermehren; aber weder das Bewusstsein der nothwendigen Unbeschränktheit dieses Verfahrens begründen und noch weniger die stetige Verkleinerung jenes Elementes ins Unendliche begreifen. Das einfache in der Empfindung gegebene Element der Ausdehnung, musste, da es selbst Empfindung sein sollte, dem Verstande eine feste Schranke setzen. Wer den Raum aus der Empfindung ableitet, verfährt offenbar consequenter, wenn er mit Hume die Theilbarkeit ins Unendliche, auch als mögliches, formales Verfahren verwirft. Ebenso muss er aber dann auch die übrigen, nicht sinnlichen Merkmale und ursprünglichen Eigenschaften des Raumes leugnen und dadurch die Geometrie nicht

[1] Wundt: physiol. Psych. S. 485.

etwa nur zu einer empirischen Wissenschaft herabwürdigen, sondern dieselbe im Grunde für falsch erklären. Ein solcher würde aber nun der unlösbaren Aufgabe gegenüber stehen, die Entstehung dieser falschen und dennoch axiomatischen Annahmen zu erklären, und den Grund zu zeigen, warum wir nicht vielmehr die wahrgenommenen räumlichen Verhältnisse zur Beurtheilung und Kritik des reinen, geometrischen Vorstellens, sondern umgekehrt dieses Vorstellen zur Beurtheilungsnorm jener verwenden; warum wir also nicht sagen, dass die geometrische Linie nicht so genau wie die sinnliche sei, sondern im Gegentheil, dass die sinnliche nicht die Einfachheit und Genauigkeit der geometrischen habe. Ist das Element des Raumes Empfindung, so sind die Eigenschaften, die wir in der Geometrie demselben zu Grunde legen, nicht bloss ungenau, sondern falsch. Doch hat schon Locke den Unterschied der Grundlage der Raumvorstellung von einer blosen Empfindung gefühlt. Dies zeigt seine Unterscheidung von Ausdehnung und Dichtheit, auf die er augenscheinlich das grösste Gewicht legt. Die Ausdehnung, obschon wie jede andere Empfindung vom äussern Sinne abstammend, und speciell durch den Tastsinn und das Gesicht gegeben, unterscheidet sich doch deutlich von dem übrigen specifischen Empfindungen dieser und der anderen Sinne, und bildet eine von ihnen getrennte, für sich bestehende einfache Idee.

Die Gründe, mit denen Locke diese Selbstständigkeit der Raumidee und ihre Trennung von den specifischen Sinnesempfindungen beweist, sind nur zum Theil psychologische, zum Theile fliessen sie aus der unmittelbaren Betrachtung der Raumvorstellung selbst her und bereiten somit die erkenntnisstheoretische Untersuchung des Raumes vor. Locke ist in der Raumlehre der psychologische Vorgänger Kants, der mehr mit ihm als Leibniz gemein hat. Um zu zeigen, dass Ausdehnung und Körper nicht dasselbe seien, beruft sich Locke auf Jedermanns eigenes Denken, das beide Vorstellungen bestimmt und zweifellos unterscheide. Die Ausdehnung schliesst nicht die Dichtheit und den Widerstand gegen die Bewegung in sich ein, wir stellen Raum vor ohne etwas darin, was Körpern widersteht oder davon fortgestossen

wird, z. B. wenn wir die Capacität eines vollständig entleerten Körpers vorstellen. Auch begreifen wir, dass beim Verschwinden des Körpers nicht die Ausdehnung, die er erfüllte, mit verschwunden sei. Solidität und Ausdehnung, mithin auch Materie und Raum sind verschiedene Vorstellungen und müssen daher auf verschiedenen ursprünglichen Elementen beruhen. Die blose Reflection zeigt also die Verschiedenheit der Vorstellungen von Raum und Körper, und beweist dadurch, dass beide eine verschiedene Grundlage haben. Noch wichtiger sind die weiteren von Locke angeführten Beweisgründe, wodurch die Descartesische Annahme der Einerleiheit von Raum und Körper widerlegt wird. Die Theile des blosen Raumes können nicht von einander getrennt, seine Continuität kann weder in Wirklichkeit noch in Gedanken aufgehoben werden. Allerdings kann man vom Raume so viel, als dem Maasse eines Fusses entspricht, vorstellen, ohne auf den übrigen Raum zu achten, dies ist aber lediglich eine theilweise Betrachtung, keine wirkliche oder gedachte Trennung. Wir stellen irgend einen räumlichen Theil immer nur als Theil des einigen Raumes vor. Was aber die Theilbarkeit ins Unendliche betrifft, so ist sie nur ein anderer Ausdruck und gleichsam die Gegenprobe für die wirkliche Untrennbarkeit und einfache, ursprüngliche Stetigkeit der Theile des Raumes. Ferner sind diese Theile unbeweglich, „sie müssen in ewiger Ruhe untereinander bleiben." Die vollkommene Widerstandslosigkeit, die Stetigkeit und Unbeweglichkeit des Raumes sind Eigenschaften, die ihn dem Begriffe nach ganz von den materiellen Körpern trennen. Die Möglichkeit der Vernichtung der Dinge in Gedanken beweist die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Vorstellung des leeren, puren Raumes, von der Vorstellung des Körpers. Es handelt sich hier nicht, die Wirklichkeit des Leeren in der Natur zu erweisen, sondern nur die wirkliche Getrenntheit unserer Vorstellungen, und also auch die ihres Ursprungs. Mögen die letzten Theilchen der Dinge sich berühren oder nicht, die Vorstellung des Raumes bleibt doch von den Vorstellungen der Dichtheit und Raumerfüllung gesondert. Auch die Bewegung beweist die Trennung von Raum und Körper. Das Stattfinden

der Bewegung kann ohne zu Grunde liegenden, also von den beweglichen Theilchen noch unterschiedenen Raum nicht einmal gedacht werden. Kein Körper und keine Bewegung von Körpern kann bestehen ohne den Raum, wohl aber wird der Raum ohne Körper und ohne Bewegung vorgestellt, er ist die Bedingung von Körper und Bewegung, daher beweist die wahrgenommene Unabtrennbarkeit dieser von ihm nicht, dass er dasselbe sei, wie sie, sondern vielmehr umgekehrt, dass er nicht dasselbe ist. Der tiefste Grund aber, den Locke für diese Unterscheidung beibringt, ist aus der Unendlichkeit des Raumes geschöpft. Wer Raum und Materie für identisch erklärt, muss sich nothwendig in den Abgrund eines endlosen Stoffes stürzen, und da die Unendlichkeit, wie Locke beweist, nur eine negative Vorstellung ist, so wird damit das Positivste, der Stoff, negativ. Sein Bestehen wird in den leeren, rein formalen Process des Unendlichen aufgelöst, der Kern der Dinge in haltlosen Schein verflüchtigt. Die Wahrheit ist also, dass man entweder zugestehen müsse, dass der Stoff unendlich und daher rein negativ sei, oder man muss einräumen, dass der Raum kein Körper ist. Wie klar und deutlich auch damit der absolute, leere und ungeschlossene Raum von den Dingen unterschieden sein mag; so gross sind doch die Schwierigkeiten, ihn selbst nun in der Art seines Bestehens und Wesens zu erfassen. Locke glaubt nicht, diese Schwierigkeiten überwinden zu können. Um die Existenz des Raumes gleichsam augenscheinlich zu demonstriren, wirft er die Frage auf, ob Jemand, an das Ende der körperlichen Dinge versetzt, nicht seine Hand über seinen Körper ausstrecken und die Finger seiner ausgestreckten Hand spreizen könne? — und fährt fort, wenn man diese Frage gelöst haben wird, werde man auch wissen, was das ist, was zwischen zwei von einander abstehenden Körpern ausgespannt und dabei doch kein Körper und ohne alle Dichtheit ist. Mir scheint, die Wahrheit der Kant'schen Lehre, dass der Raum aus der Form des Empfindens selber entspringe, müsse bei dieser Frage einem Jeden einleuchten! Wir können eben desshalb an keine Grenze der Dinge gelangen, weil wir alle Dinge in der Form des Raumes empfinden und vorstellen, also den äussersten

Stern in eben denselben Rahmen bringen müssen, wie das letzte Atom.

Die Frage ob der Raum Substanz oder Accidenz sei, erklärt Locke nicht beantworten zu können, doch hält er sie für unerheblich — wegen der Unklarheit in der Bedeutung dieser Schulworte. Was der Raum sei, das wolle er sagen, sobald man zuvor sagen könne, was die Ausdehnung sei. Der Raum kann nicht definirt werden, weil das Element des Raumes, die Ausdehnung, wie es sich namentlich auf Lockes Standpunkt von selbst versteht, nicht zu definiren ist.

Es ist ein richtiger Grundsatz der Locke'schen Wissenschaftslehre, dass die Elemente zu Definitionen nicht definirt werden können und keiner Erklärung bedürftig sind.[1]) Die Definitionen der Ausdehnung drehen sich im Kreise, so wenn gesagt wird: sie bestehe aus Theilen ausserhalb von Theilen, was so viel heisst als Ausdehnung ist Ausdehnung. Dieses „Ausserhalb" setzt begrifflich Ausdehnung und Raum voraus. Der Satz Lockes, dass es keine Definition der Ausdehnung gibt, erinnert an Kants Lehre: damit gewisse Empfindungen nicht blos als verschieden, sondern als ausser einander vorgestellt werden können, müsse die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Der Raum enthält und erklärt das „Aussereinander." Vielleicht ist diese Unmöglichkeit den Raum zu definiren eben der Grund gewesen, warum ihn Locke als reine Empfindung betrachtete.

So weit die Methode Lockes überhaupt reichte, hat sie sich auch beim Begriffe des Raumes bewährt. Die Erörterung dieses Begriffs durch Locke ist weit ergebnissreicher und kommt dem Wesen desselben ungleich näher als die Vorstellung des Leibniz vom Raume als einem abstracten Verhältnisse. Sie erwies die eigenthümliche Selbstständigkeit, die dem Raume im Grunde der körperlichen Welt zukommt, wobei es ihr Vorzug ist, diesen Begriff durch Analyse der gegebenen sinnlichen Erscheinung hervorgehoben zu haben. An der sinnlichen Erscheinung selbst machte Locke den Unterschied der Ausdehnung von den eigentlichen

---

[1]) B. III, Ch. IV. §. 7.

Empfindungen ersichtlich, obschon er sie fälschlich auch für Empfindung hielt. Der Raum, den er betrachtete, ist keine gedachte Mannigfaltigkeit, sondern die Ausspannung (Expausion) der Dinge, — der Raum der Widerstandsempfindung, der Dichtheit, der Farbe, der Gestalt und Lage der Körper. Grade der von Locke bis zur Anschaulichkeit verdeutlichte Umstand, dass die wirklichen Gestalten und Lagen der Dinge nur auf dem Grunde eines absoluten, stetigen, einförmigen, in sich gleichen, unbeweglichen Raumes nicht blos gedacht, sondern wahrgenommen werden, da der Raum, den jeder Theil eines fühlbaren und sichtbaren Körpers einnimmt, ein Theil des absoluten, ungeschlossenen, ruhenden Weltraumes ist; — macht die Natur des Raumes so überaus räthselhaft und problematisch. Locke hat den psychologischen Beweis für die Existenz des absoluten Raumes geführt, den gleichzeitig [1]) Newton als Voraussetzung der Naturphilosophie behandelte, den später Euler als Bedingung der Denkbarkeit und Giltigkeit der obersten Principien der Mechanik nachwies, und Kant durch eine geometrische Betrachtung als eine eigene vom Dasein der Materie unabhängige Realität erkannte, welche sodann den Gegenstand seiner kritischen Theorie der Principien der Sinnlichkeit, der transcendentalen Aesthetik, bildet. Es fehlte Locke noch der methodische Begriff der Form der Empfindung, um den Grund der Einheit, Stetigkeit, Unbeweglichkeit und Unendlichkeit des Raumes zu finden und das Räthsel seiner Natur zu lösen.

Der psychologische Weg ist ein empirischer und kann daher nicht über die Principien der Empirie entscheiden. Sein Ziel ist erreicht, sobald es auf ihm gelungen ist, die thatsächlich stattfindenden Vorstellungen in ihre deutlich erkennbaren Unterschiede und Elemente zu zerlegen. Die Ablehnung einer principiellen Entscheidung über das Wesen des Raumes war daher ganz im Verfahren Lockes begründet und ist zugleich das unwillkürliche

---

[1]) genau genommen etwas früher, die Principia math. philosophiae naturalis erschienen 1687, Lockes Essay, in demselben Jahre vollendet, erschien 1688 im franz. Auszug, 1689 vollst. im Original. Doch ist ein Einfluss Newtons auf Locke sicher nicht anzunehmen.

Eingeständniss des Mangels seiner Methode. Wie in Bezug auf den Raum, so gelangte Locke auch in der psychologischen Erörterung der Zeitvorstellung zu Ergebnissen, die unmittelbar an eine erkenntniss-kritische Untersuchung des Begriffs heranreichen, und vor derselben stehen bleiben.

8. Um die Vorstellung der Zeit zu entwickeln, geht Locke von der Dauer aus, denn die Zeit ist Dauer, durch feste Maasse bestimmt. Wir gewinnen die Vorstellung der Dauer durch Reflection auf den Zug unserer Vorstellungen. Die Wahrnehmung des Eintretens der Vorstellungen einer nach der andern ist das, was uns die einfache Vorstellung der Folge verschafft, und der Abstand zweier Vorstellungen gibt uns den einfachen Eindruck der Dauer. Hört die Folge der Vorstellungen auf, wie im traumlosen Schlafe, so nehmen wir auch keine Dauer wahr, und wenn wir die Vorstellung der Dauer auf Vorgänge während des Schlafes übertragen, so ist dies keine Wahrnehmung, vielmehr eine Folgerung. Wie sich die Vorstellung des Raumes unabhängig von der des Körpers herausgestellt hat, so kann auf analoge Weise auch die Unabhängigkeit der Vorstellung der zeitlichen Folge von der der Bewegnng gezeigt werden. Nicht die Zeitfolge rührt von der wahrgenommenen Bewegung her, sondern umgekehrt, die Vorstellung der Bewegung stammt von der wahrgenommenen Folge der Eindrücke äusserer Dinge ab. Es gibt eine Wahrnehmung der Zeitfolge ohne alle Wahrnehmnng von äusserer Bewegung, — den Eindruck, den der Zug der Gedanken macht; umgekehrt gibt es thatsächliche, äussere Bewegungen, die unbemerkt bleiben, weil sie zu langsam oder zu rasch erfolgen. Denn das Maass für alle Wahrnehmung von Succession liegt in der Folge der Vorstellungen. Dieses Maass hat, wie Locke richtig vermuthete, eine bestimmte, wenn auch nicht, wie er annahm, eine streng constante Grösse. In diesem psychologischen Maass der Dauer haben wir also das entsprechende Empfindungselement in der Zeitvorstellung, wie wir in dem eben noch wahrnehmbaren Abstande das Element des Raumes hatten. Dieses Maass mögen wir nun verdoppeln, wiederholen, auf die wirkliche Dauer der Dinge übertragen oder ihre Dauer nach Vergangenheit und

Zukunft erstrecken und so den Begriff der unendlichen Dauer oder Ewigkeit bilden, von dem sich der der Zeit nur dadurch unterscheidet, dass diese irgend ein Theil der unendlichen Dauer ist, in periodische Maasse abgetheilt; immer bleibt es doch die einzige und wahre Grundlage für alle diese Besonderungen. Die Zeit ist also nach Locke nicht eine einfache Idee, sondern die Modification einer solchen — der Dauer. Folge, Dauer, das psychologische Maass der Dauer und seine beliebige Zusammensetzung constituiren den Begriff der Zeit.

Die periodischen Himmelserscheinungen dienen uns nur als conventionelles, praktisches Maass der Zeit, in Wirklichkeit bleibt das eigentliche Ausdehnungselement die psychologische Dauer. Nur an diesem ursprünglichen Eindruck messen und schätzen wir jene äussern Bewegungen.

Was gegen die Raumtheorie Lockes einzuwenden war, ist auch gegen diese Ableitung der Zeit aus Empfindung zu erinnern. Locke selbst ist sich ihrer Schwierigkeit bewusst. Es soll zwar einerseits jeder Theil von Dauer wieder Dauer sein, wie jeder Theil der Ausdehnung wieder Ausdehnung ist, und darin die Gleichförmigkeit und Theilbarkeit ins Endlose begründet sein, andererseits dürften doch nur die kleinsten Theilchen von beiden, die man sich noch klar und deutlich vorstellen kann, der Augenblick nnd der wahrnehmbare Punkt, als die einfachen Ideen dieser Art anzusehen sein. Auf Lockes Standpunkt ist nur das Letztere consequent. Als Empfindung betrachtet muss das psychologische Zeitmaass jeder modificirenden Thätigkeit des Verstandes eine unabänderliche Schranke setzen. Es müsste eine ganz feste Grösse sein, die als veränderlich gar nicht denkbar wäre. Daraus wird aber die Stetigkeit und Theilbarkeit jeder noch so kleinen Dauer ins Endlose ebenso wenig begreiflich, wie die Vorstellung der strengen Gleichförmigkeit der Zeit. Für die Gleichförmigkeit irgend zweier Theile der Dauer fehlt, wie Locke gesteht, der stricte Beweis aus der Erfahrung.

Uebrigens könnte dieselbe aus der Erfahrung gar nicht bewiesen werden; da wir die Gleichförmigkeit der Dauer zweier Erscheinungen immer nur durch Vergleichung und Beziehung

auf die gleichförmige Zeit, die wir unserer Beurtheilung voraussetzen müssen, erkennen können. Das psychologische Zeitelement ist beim nämlichen Individuum unter geänderten physiologischen Umständen innerhalb gewisser Grenzen ein verschiedenes. Die anschauliche Gewissheit der strengen Gleichförmigkeit der Zeit, ihrer Stetigkeit und beliebigen Theilbarkeit stünde mithin zu dem unanfechtbaren Grundsatz Lockes: der Unmöglichkeit eine entgegenstehende, wirkliche Empfindung durch reine Verstandesthätigkeit zu verändern und aufzuheben, im Widerspruch und müsste als falsche Annahme beseitigt werden, wobei es aber unerklärlich sein würde, wie wir zu derselben kommen könnten. Ist das Element der Zeit Empfindung, und Empfindung, wie nicht bezweifelt werden kann, durch blose Verstandesthätigkeit nicht zu modificiren, so hätten wir nicht das Vermögen, diese, der Empfindung widerstreitende und dennoch selbstgewisse und anschauliche Erkenntniss der Einförmigkeit der absoluten Zeit in uns zu erzeugen. In Wahrheit ist die absolute Zeit ebenso der Grund für die besondere und relative, wie der absolute Raum die nothwendige Voraussetzung irgend einer räumlichen Bestimmung ist. Jeder Theil der Zeit wird stets als Theil der absoluten Zeit wahrgenommen, wenn auch nicht immer in der Reflection als solcher gedacht.

In der Form unserer subjectiven Erfassung der Dinge wurzelnd, haben Raum und Zeit gewisse Eigenschaften gemein: beide sind der Vermehrung und Verminderung ins Endlose fähig, beide durch das Wirkliche nicht beschränkt, die Ausspannung nicht durch den Stoff, die Dauer nicht durch die Bewegung; sie kommen beide allen Dingen zu, die Dinge bestimmen nur so viel von der Dauer und Ausspannung als durch ihre Bewegung und Gestalt besonders hervorgehoben wird; beide sind in sich stetig und gleichartig, jeder Theil der Dauer ist Dauer, jeder Theil der Ausdehnung ausgedehnt.

Wenn demnach beide Vorstellungen grade in den wesentlichen, formalen Merkmalen der Unendlichkeit und Stetigkeit übereinstimmen, so weist dieser Umstand nothwendig auf einen gemeinsamen Ursprung derselben zurück. Dieser Ursprung kann

nirgends anders als in der Form des Vorstellens selbst gesucht werden. Ich frage, ist die Stetigkeit der einen Vorstellung von der Stetigkeit der andern verschieden? Ist sie nicht eine und dieselbe Stetigkeit einer Vorstellungsform als solcher? Der gemeinsame Ursprung beider Vorstellungen tritt noch überzeugender ins Bewusstsein, wenn wir mit Locke ihre innige mit Nichts vergleichbare Verbindung betrachten. Ausspannung und Dauer umfassen und begreifen sich einander wechselseitig; jedweder Theil des Raumes ist in jedem Theil der Zeit, jeder Theil der Zeit in jedem Theil des Raumes.

Mit Verwunderung bemerkt Locke: eine solche Verbindung von zwei unterscheidbaren Ideen, ist sonst wohl nirgends in der grossen Mannigfaltigkeit, die wir erkennen können, anzutreffen, und mag daher Stoff zu fernerer Speculation verschaffen. Locke hat durch seine psychologische Raum- und Zeitlehre ein Räthsel aufgegeben, das erst Kant in der transcendentalen Aesthetik glücklich löste.

9. Die Betrachtung der Zahl bildet für Locke den Uebergang zur Betrachtung der Unendlichkeit. Die Zahl gehört zu jenen wichtigen Vorstellungen, die auf beiden Wegen der Erfahrung zum Bewusstsein gelangen. Sie ist der äussern und innern Erfahrung gemeinsam oder bildet ein Element der Erfahrung überhaupt. Die Folgerungen aus dieser Bemerkung hat Locke nicht entwickelt, ihre Tragweite für eine Theorie der allgemeinen Erfahrungserkenntniss nicht zu ermessen vermocht. Die Modificationen der einfachen Idee der Zahl lassen sich alle auf Summirung oder Addition zurückführen. Alle arithmetischen Operationen bestehen schliesslich in dem einfachen Vor- und Rückwärtsschreiten in der Zahlenreihe. Die Summirung ist die einfachste Form aller Composition, ihre Auflösung die durchsichtigste Gestalt der Decomposition oder Analyse. Dies mag den Satz des Hobbes veranlasst haben, dass alle Synthese des Denkens im Grunde ein Rechnen sei. Die Besonderungen der Zahlen sind unter allen Modificationen einer Idee die bestimmtesten, die Beweise durch Zahlen daher die schärfsten und genauesten. Freilich ist damit die Bedeutung der Zahl für das

positive und exacte Erkennen noch nicht erschöpft. Die Operationen mit Zahlen, die Formen des niedern und höhern Calculs, dienen nicht bloss als formelles Werkzeug des Naturerkennens; die wirklichen Werthe, die unveränderlichen Grössenbeziehungen oder Constanten in der Natur, die durch jene Operationen ermittelt werden, bilden zugleich den Grundstoff des exacten Wissens.

Alle Unendlichkeitsbegriffe löst Locke in die Unendlichkeit der Zahl auf. Das unerschöpfliche Vermögen, die Zahl zu vermehren, das Bewusstsein mit diesem Verfahren an kein Ende kommen zu können, da bei jeder Hinzufügung zu einer Zahl das Vermögen der weiteren Vermehrbarkeit unverändert bestehen bleibt, ist nicht blos die klarste und deutlichste Vorstellung der Unendlichkeit, sondern auch die einzige, die wir wirklich haben, denn die Unendlichkeit des Raumes und der Dauer ist nur die Wiederholung und die Zusammensetzung bestimmter Raum- und Zeittheile in Verbindung mit der Unendlichkeit der Zahl.

Lockes psychologischer Scharfsinn hat das Problem des Unendlichen auf seinen einfachsten Ausdruck reducirt und dadurch die Behandlung und Lösung desselben vorbereitet[1]). Das Verdienst des englischen Kritikers wird man zu schätzen wissen, wenn man die metaphysischen Nebel kennt, die sich von je um den Begriff des Unendlichen gelagert haben. Noch in Kants Antinomien erscheint dieser Begriff in seiner täuschenden und zweideutigen Fassung und wird gegen die verstandesmässige Abschliessung der Weltconception gebraucht. Und in populären Schriften unserer Tage wird ganz gewöhnlich von einem unendlichen Stoffe gehandelt, ohne dass ihre Verfasser bemerken, dass damit die Materie und alles Bestehende in den Abgrund eines haltlosen Werdens gestürzt wird. Ebenso handelt man ganz unbefangen von einer unendlichen Kraft des Atoms gegen das Eindringen eines andern, ohne die formale Natur des Unendlichkeitsbegriffs zu kennen. Locke wendet sich mit seiner psychologischen Kritik sogleich

1) Diese Bemerkung bezieht sich auf Dühring's natürliche Dialektik. Berlin 1865, die die Antinomien des Unendlichen mit Beziehung auf die Locke'sche Formulirung des Begriffs wirklich löste.

gegen den metaphysischen Missbrauch des Unendlichen. Descartes hatte gelehrt, dass unsere Seele im angebornen Besitz der Vorstellung eines unendlichen Wesens sei, und gefolgert, dass dieser, unsere eigene Existenz überragende Begriff das Dasein des unendlichen Wesens oder Gottes beweise. Locke führt dagegen aus, dass der Begriff des Unendlichen im eigentlichen Sinne nur von Raum, Zeit und Zahl gelte, in allen übrigen Anwendungen, z. B. auf die Gottheit rein bildlich und metaphorisch werde. Die Form des Unendlichen bezieht sich ausschliesslich auf den Hergang der Grössenerzeugung selbst; das Unendliche ist die stets wachsende oder abnehmende Grösse, jede wirklich vorgestellte Grösse ist jederzeit eine bestimmte, endliche, nur ist ihre Vorstellung mit dem Bewusstsein des Vermögens verknüpft über diese Grösse noch hinausgehen zu können. In diesem formalen Bewusstsein besteht das Unendliche. Noch weniger als von der wirklichen Grösse gilt die Unendlichkeit von einer besonderen Qualität. Es ist widersinnig von einem unendlich Weissen oder überhaupt von einem unendlichen Grade einer Beschaffenheit zu reden. Ein unendlicher Verstand ist ein Verstand, der nie zu Verstande kommen kann. Es ist klar, dass durch diese Wendung des Problems auf seine ursprünglich formale Bedeutung zurück, eine unendliche Menge eitler Schulweisheit und metaphysischer Ausflüchte aus dem Grunde gehoben ist.

Locke erklärt, wir haben keine positive Idee der Unendlichkeit, weil wir keine positive Idee einer unendlichen Zahl haben. Doch stellt er nicht in Abrede, dass Etwas in unserer Unendlichkeitsconception positiv sei, vielmehr hebt er selbst die positiven Elemente dieses Begriffs einleuchtend hervor. Sie bestehen 1) in der Vorstellung irgend einer, aber bestimmten Grösse, 2) in dem Vermögen über diese Grösse hinauszugehen, sie mit sich selber zusammenzusetzen und diese Zusammensetzung beliebig zu wiederholen. Sowohl jene bestimmte Grösse, von der wir bei der Unendlichmachung ausgehen müssen, als dieses Vermögen der unbeschränkten, formalen Grössenerzeugung sind positiv. Grade eine wirkliche und nicht blos auf der stetigen Hervorbringung beruhende Vorstellung des Unendlichen würde diesem positiven

Vermögen widerstreiten und dasselbe aufheben. Wer dennoch glauben würde eine bejahende Idee des unendlichen Raumes zu haben, der branchte nur gefragt zu werden, ob er diese seine Vorstellung noch vergrössern könne oder nicht? und er wird sich besinnen, dass die Unendlichkeit ein Prädikat seines Vorstellungsvermögens und nicht eine Beschaffenheit oder Grösse des Vorgestellten ist.

Doch bleibt hier eine Schwierigkeit bestehen, die Locke nicht ganz zu beseitigen vermochte. Während wir nämlich die Unendlichkeit der Zeit, namentlich sobald es auf ihre Richtung nach vorwärts ankommt, leicht als fliessende Unendlichkeit eines Progresses begreifen, der keine Schranke vor sich hat und einsehen, dass es an einem Grunde fehlt mit der Hervorbringung der Zeitvorstellung anznhalten; gewinnen wir in der Regel weit schwerer eine zntreffende Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes. Was bedeutet der Fluss des Unendlichen beim Raume, der eine ruhende Vorstellungsform ist? Durch Reflection auf die Vorstellung des Raumes erkennen wir, dass in ihm alle Theile ins Unendliche zugleich sind. Die gleichzeitige, in einem strengen Zeitpunkt vorhandene Unendlichkeit scheint der Auflösung des Unendlichen überhaupt in einen formalen Process zu widerstreiten. Allerdings erproben wir auch die Unendlichkeit des Raumes durch fortgesetzte Theilung und Zusammensetzung, aber die Möglichkeit, diese Probe auf den Raum anzuwenden, die Gewissheit, dass sie stichhaltig sei, obschon sie ihrer Natur nach nie zu Ende geführt werden kann, scheint doch auf dem Wesen des Raumes, der momentanen Unendlichkeit seiner Theile zn beruhen. Im Widerspruch zu Locke's Theorie scheint der Raum eine in jedem Zeitpunkt gegebene oder vollendete Unendlichkeit zu sein. Ich werde auf diese Schwierigkeit im zweiten Theile zurückkommen.

Locke inzwischen unterscheidet die Unendlichkeit des Raumes vom unendlichen Raume. Jene ist unsere endlos wachsende Vorstellung, diese enthielte die Absurdität einer wirklich geschlossenen Unendlichkeit, von welcher wir keine positive Vorstellung haben können. Die Unendlichkeit des Ranmes besteht nach Locke in

dem dauernden, sich beständig gleich bleibenden Vermögen, unsere wirkliche Raumvorstellung durch fernere Addition zu erweitern. Die Möglichkeit, den Unendlichkeitsbegriff auf den Raum anzuwenden, gründet sich, wie Locke richtig, aber über seine Empfindungstheorie hinausgreifend erklärt, auf die Natur und Beschaffenheit der Elemente dieser Vorstellung. Weil diese Vorstellung formal ist, weil die Grundlage des Raumes die reine Form der Empfindung ist; deshalb ist Lockes Satz richtig, dass die einförmige Vorstellung des Raumes „vermöge der Natur und Vorstellung jedes Theiles derselben unendlich ist."

So hatte Locke die analytische Schärfe seiner Methode auch bei der Unendlichkeitsconception bewährt. Die Untersuchung dieses Begriffs musste für ihn um so wichtiger sein, je mehr grade die Unendlichkeit sein Erfahrungsprincip bedrohte, je grösser der Missbrauch war, der von dieser unbestimmten Vorstellung in der Schulmetaphysik herrschte. Nichts schien dem sinnlichen Ursprung der Ideen ferner zu liegen als die Entstehung der Unendlichkeitsvorstellung, und mit begreiflicher Befriedigung blickt der psychologische Analytiker am Schlusse seiner Erörterung darauf zurück, dass es ihm dennoch gelungen sei, das Erfahrungsprincip auch für diesen Begriff zu erweisen. Freilich vollständig war dieses Gelingen nicht, unwillkürlich sah sich Locke bei der Behandlung des Unendlichen über die Schranken seiner Raum- und Zeittheorie hinausgewiesen. Aber als feststehendes Resultat seiner Untersuchung bleibt der kritische Satz: wir dürfen die Unendlichkeit nicht mit irgend einer vorgestellten Grösse verbinden, sondern haben sie als Eigenschaft des Vorstellens von Grössen zu erkennen.

10. Der Versuch über den menschlichen Verstand richtet sich hauptsächlich gegen die damals einflussreichste metaphysische Schule. Wie Locke im ersten Buche seines Werkes das Grunddogma der Descartischen Philosophie, den angebornen Besitz von Begriffen und Grundsätzen bekämpft und widerlegt, wie er gegen die Lehre dieser Philosophie ausführt, dass das Wesen der Seele nicht auf dem Denken beruhen könne, weil die Seele nicht immer denkt, und dass Körper und Ausdehnung verschieden seien, wie

er ein besonderes Capitel gegen den falschen Gebrauch der Unendlichkeit richtet und die metaphysische Dunkelheit dieses Begriffes verscheucht; so wendet er die Hauptkraft seiner psychologischen Kritik gegen den Grundbegriff jener Schule, den Begriff der Substanz. Man kann mit ebenso gutem Grunde Locke den Kritiker des Substanzbegriffes nennen, mit dem Hume der Kritiker der Causalität heisst. Die vorwiegende Richtung der beiden Philosophen auf zwei so verschiedene metaphysische Begriffe ist für den Unterschied ihrer Methode und Denkart sehr bezeichnend. Locke's Stärke liegt in der Zergliederung der durch die Reflection gleichsam zum Stehen gebrachten Vorstellungen, Hume betrachtet vorzugweise die Bildungs- oder Associationsgesetze der Vorstellungen, er sucht die Vorstellungen in ihrer Bewegung und Verknüpfung zu Urtheilen auf. Es liesse sich fast das Bild einer psychologischen Statik im Unterschied von einer psychologischen Dynamik anwenden. Im Begriff der Substanz gehen wir über die gegebene Materie des Vorstellens nicht hinaus, er enthält nur einen formalen Zusatz zu den thatsächlich stattfindenden Empfindungen; dagegen ist dem Begriff der Causalität das Hinausgreifen über eben vorhandene Eindrücke und ihre Verknüpfung mit vorgestellten oder erinnerten wesentlich, auch scheint dieser Begriff einen positiven Zusatz zu den empfundenen Eindrücken zu geben. Zwar hat auch Locke die Associationsgesetze des Bewusstseins behandelt. Er macht bei dieser Gelegenheit auf den entscheidenden Einfluss der Gewohnheit aufmerksam und zeigt, wie die Gewohnheit sowohl die Bahnen des Denkens wie des Wollens, als auch die Leitungswege der körperlichen Bewegungen bestimme. Die Verbindung der Vorstellungen führt er einsichtsvoll auf die Herstellung von Leitungsbahnen der Nervenströmung oder „Lebensgeister“ zurück, die, wenn sie einmal einen Weg betreten haben, diesen fortbehalten, und durch das öftere Betreten desselben Weges ihn zu einem glatten Pfade machen, auf dem fortan die Bewegung so leicht von Statten geht, wie wenn sie eine natürliche wäre — eine Bemerkung, welche die Physiologie seither glänzend bestätiget hat[1].

---

[1]) Book II, Ch. 33, § 6.

Aber im Ganzen ist seine Behandlung der Association doch nebensächlich, im Gegensatz zn ihrer principiellen Voranstellung bei Hume.

Der Begriff der Substanz bereitet der Locke'schen Theorie augenscheinlich die grössten Schwierigkeiten, daher die beständig wiederkehrende Bemühnng, diesen Begriff aufzuklären. Locke behandelt sowohl den Ursprung als den Inhalt des Substanzbegriffs. In ersterer Hinsicht ist sein Zugeständniss von Bedeutung, dass diese Vorstellung weder durch Sinnes- noch durch innere Wahrnehmung erlangt wird. Dieser Begriff ist nicht durch Erfahrung gegeben, die Substanz kein empirischer Begriff! Um seinen Ursprung zu erklären, muss daher Locke auf die thätige Kraft des Verstandes zurückgreifen, auf dessen Fähigkeit Begriffe ursprünglich zu denken. Derartige Vorstellungen, wie die Substanz, mögen eigentlich Begriffe (notions) heissen, denn sie verdanken ihren Ursprung und ihr Bestehen mehr dem menschlichen Denken als den Dingen. Sie sind Vorstellungen der Einheit der mannigfaltigen Empfindungen, und diese Einheit stammt aus einer Thätigkeit des Verstandes, der die einfachen gegebenen Vorstellungen zusammenthut, als eine betrachtet und mit einem Zeichen dieser Vereinignng oder Synthese — dem Namen — versieht[1]). Ich brauche nur anzudeuten, wie sehr sich Locke an dieser Stelle der Theorie Kant's nähert, nur vermag er aus seinem Standpunkt nicht, die Giltigkeit dieser synthetischen Vorstellung zu beweisen. Auch die Kritik des Inhaltes des Substanzbegriffes dient wesentlich der Kantischen Lehre zur Vorbereitung. Der Begriff der Snbstanz ist die Verflechtung oder Complexion zweier verschiedener und trennbarer Bestandtheile. Die gegebene Grundlage desselben bildet einzig und allein das mehr oder minder dauernde Zusammenbestehen, die empirische Coexistenz, von sinnlichen Eigenschaften, und in so weit ist unser Begriff klar und deutlich. Zu diesem wahrgenommenen Zusammensein von Eigenschaften denken wir jederzeit einen unbekannten und unfassbaren Grund ihres Zusammenbestehens hinzu, wodurch sich blosse

---

[1]) Book II, Ch. XXII, §§ 2—4.

Coexistenz in den Begriff der einheitlichen Verbindung (Union) verwandelt. Und dieser Theil des Begriffs bleibt dunkel und verworren. „Die Idee, welche wir haben und der wir den allgemeinen Namen einer Substanz geben, ist nichts Weiteres als die Annahme eines unbekannten Trägers von solchen Qualitäten, die wir vorfinden und von denen wir uns vorstellen, dass sie nicht sine re substante existiren können, wesshalb wir irgend Etwas ihnen unterlegen, was wir Substanz nennen, und was grade so viel bedeutet als etwas, das darunter steht, oder jene Eigenschaften aufhält[1]." Unser Begriff der Substanz vermehrt nicht den Inhalt der Erkenntniss, er ist gar kein materieller Begriff. „Ich berufe mich auf Jedermanns eigene Erfahrung, ob er sich dabei etwas Mehreres vorstelle, als dass gewisse einfache Ideen coexistiren... Dennoch „hat die zusammengesetzte Vorstellung der Substanz noch allemal die verworrene Vorstellung von Etwas bei sich, dem jene Eigenschaften inhäriren — deren Accidenzen sie bilden — etwas besonderes, obgleich man nicht weiss, was es ist." So dunkel und verworren diese Vorstellung ist, so bleibt sie dennoch unumgänglich und nothwendig. Grade „die vermeintliche, aber in der That verworrene Vorstellung der Substanz bleibt dabei immer die erste und oberste." Es ist daher falsch zu meinen, dass wir über die körperliche Substanz, die Materie, besser unterrichtet seien, als über eine geistige. So weit es auf die Substanz als solche ankommt ist unsere Unwissenheit in beiden Fällen gleich gross; wir kennen nur die einfachen Ideen, ohne die wahre Natur von Dingen einzusehen. Der Grund der Verbindung der körperlichen Eigenschaften durch Cohäsion oder Druck ist uns ebenso unbekannt, wie der Grund der Einheit von Zuständen des Bewusstseins.

Die Substanzvorstellung ist nicht bloss dunkel, sondern auch relativ. Unser Begriff des Etwas, das da ist und subsistirt, wandert immer weiter in das Innere der Dinge zurück, je mehr wir die zunächst wahrgenommenen Eigenschaften als Wirkungen von Thätigkeiten und Kräften erkennen. Wir kennen die Dinge zu-

---

[1]) B. II, Ch. XXIII.

nächst meist durch die secundären Qualitäten, und wenn wir weiterhin erfahren und begreifen, dass diese Beschaffenheiten nur Wirkungen von Kräften der primären seien, so löst sich ein erheblicher Theil der früheren Substanzvorstellung in blosse Kräfte auf. Doch ist Locke zu besonnen, um anzunehmen, dass auf diesem Wege der Begriff der Substanz völlig zum Verschwinden gebracht und die Substanz je in lauter Kräfte aufgelöst werden könne, er bemerkt nur, dass sich bei weiterem Eindringen in die Natur der Eigenschaften die Vorstellung der Substanz vor uns her verschiebe. Wiederholt gebrauchter, um diese unfassbare Wesenheit der Substanz zu verdeutlichen, das Beispiel vom Indier, der die Erde vom Elephanten, den Elephanten von der Schildkröte getragen sein liess und auf die Frage nach dem Träger der Schildkröte in Verlegenheit gerieth, aus der sich ein europäischer Metaphysiker leicht mit der Antwort: es ist eben die Substanz, der Träger, der seiner Natur nach Alles trägt, herausgezogen hätte.

Dieser Progress ins Unbestimmte beweist mehr als alles Uebrige die rein formale Natur des Substanzbegriffes. Bestätiget wird dieselbe dadurch, dass nach Locke's vollkommen richtiger Analyse die Substanz keine inhaltliche Vorstellung ist. Sie trägt zur Vermehrung des Stoffes unserer Erkenntnisse nichts bei, sie enthält nur den Gedanken der objectiven Verbindung des gegebenen Erfahrungsstoffes. Sie entspringt, wie Locke weiss, der reinen Thätigkeit des Verstandes, und ihre Unumgänglichkeit oder Nothwendigkeit beruht darauf, dass sie das Denken des Objectes der Erfahrung überhaupt enthält, mithin von jedem beliebigen Erfahrungsobjecte gelten muss. Nur die Anwendung dieser Denkform und die Grenzen ihrer Anwendung sind durch den Stoff der Erfahrung bestimmt.

Dem Substanzbegriff gegenüber befindet sich Locke in ähnlicher Lage, wie Hume gegenüber der Causalität. Nach ihm müsste dieser Begriff, der zum Inhalt des Vorstellens Nichts hinzufügt, als überflüssig beseitigt, oder wenigstens, wie dies Hume auch in Bezug auf die Substanz versucht hat, zum Ausdruck einer nur subjectiv giltigen Association herabgesetzt werden. Dass beide Begriffe eine wesentlich objective Bedeutung und Giltigkeit

haben, da die Substanz das Denken eines Objects überhaupt, die Causalität das Denken einer objectiven Succession enthält, dass beide zur Form der Erfahrung überhaupt gehören, was schon dadurch angedeutet wird, dass nach Locke's richtiger Bemerkung, der Begriff der Substanz weder aus Sensation noch aus Reflection, den beiden Quellen des Inhalts der Erfahrung entspringen; — konnte freilich weder durch die Methode Locke's noch die Hume's entdeckt und begründet werden.

Die Causalität hat Locke nicht näher untersucht. Er führt sie als Beispiel einer Beziehungsvorstellung oder Relation an, von der er im Allgemeinen bemerkt, dass sie oft klarer sei als die der Dinge selbst, und die er auf einfache Vorstellungen zurückführt. In der Beziehung von Ursache und Wirkung ist es die einfache Idee der Kraft, die wir theils durch äussere, theils durch innere Empfindung erhalten. Aber auch die Verbindung der Kraft mit der Veränderung, die sie erzeugt, sollen wir nach Locke unmittelbar wahrnehmen können[1]), eine Behauptung, die ich nur wegen ihres Gegensatzes zu Hume's tiefer und richtiger Lehre anführe.

11. Es würde eine unvollständige Kenntniss der psychologischen Wissenschaftslehre Locke's verrathen, wenn ich unterliesse, seine Aussprüche über die Natur und die Giltigkeit der mathematischen und moralischen Erkenntniss anzuführen. Im Gebiete des mathematischen und moralischen Erkennens erweist das Denken seine ursprünglich synthetische, wahrhaft schöpferische Kraft. Die diesbezüglichen Anschauungen Locke's treten daher in ein sehr merkwürdiges Verhältniss zu den besten und gesichertsten Theilen der Kantischen Lehre. Zugleich dient ihre Betrachtung dazu, die Auffassung der Philosophie Locke's in erheblichen Punkten zu verbessern.

Obschon Locke, und zwar mit Recht, den Inhalt sämmtlicher Vorstellungen aus der Erfahrung und Empfänglichkeit des Subjectes ableitet, so kennt er doch auch Vorstellungen, deren Urbilder, wie er sich ausdrückt, durch den Verstand selbst erzeugt werden, also apriorische Vorstellungen, die ja auch im Sinne

1) B. II, Ch. 26, §§ 1 und 2.

Kant's selbstgedachte, keineswegs aber eingeborne Begriffe sind. Und wenn auch Locke von einer Theorie dieser Begriffe weit entfernt blieb, und auf dem Wege, den er eingeschlagen hatte, auch entfernt bleiben musste; so ist doch der Umstand höchst bedeutsam, dass er, wo immer er von apriorischen Vorstellungen handelt, ausschliesslich moralische und mathematische Begriffe zum Beleg herbeizieht. Damit aber der Leser nicht meine, ich wolle den Unterschied Locke's von Kant mehr als billig verwischen, sei sogleich bemerkt, dass Locke's Fehler ein doppelter war. Er trennte die apriorischen Vorstellungen von den sinnlichen, und er liess die letzteren jenen zeitlich vorangehen. Er wusste Nichts, dass die Sinne oder überhaupt die Empfänglichkeit des Subjects gar keine Vorstellungen geben können (seine Bemerkung, dass sich in die meisten sinnlichen Wahrnehmungen unbemerkte Urtheile und Schlüsse einmischen, steht zu vereinzelt da und hebt die irrige Grundannahme nicht auf); er wusste Nichts, dass jede Vorstellung als solche apriori bestimmt sei.

Die mathematischen Vorstellungen, deren Originale der Geist selbst erzeugt, schweben bei ihm in der Luft; sie sind ohne deutliche Beziehung auf die Form der sinnlichen Wahrnehmung. Noch weniger vermochte er von der ursprünglichen Zusammensetzung der moralischen Begriffe eine Anwendung auf die Natur und Tragweite des moralischen Erkennens zu machen.

Die mathematischen Begriffe werden durch Zusammensetzung gebildet. Wir haben das Vermögen eine unendliche Fülle von Gestalten und ebenso eine unerschöpfliche Menge von Besonderungen der Zahl zu erzeugen ohne weitere Hilfe der Erfahrung, ohne fremde Einflüsterung[1]). Von der Art dieser Zusammensetzung hängen die Eigenschaften der mathematischen Begriffe ab, und werden daher nicht aus allgemeinen Grundsätzen abgeleitet, sondern ans der Construction erkannt. So hängen die Eigenschaften eines Dreiecks von der zusammengesetzten Vorstellung dreier Linien, die einen Raum einschliessen — d. i. also von der Construction! — ab, und können daraus hergeleitet werden. In der

[1]) Book II, Ch. XII, § 2. VIII, § 1.

Vorstellung einer Ellipse haben wir das ganze Wesen dieser Figur, an welcher wir alle ihre Eigenschaften entdecken und demonstriren können[1]). Allgemeine Grundsätze sind nicht der Leitfaden der Entdeckung und des Beweises mathematischer Wahrheiten, sondern das Auffinden der anschaulichen Mittelglieder, welche die Eigenschaften der mathematischen Gebilde verbinden. Bei der Entdeckung dieser Wahrheiten hatte die Seele Gegenstände und Richtungen vor sich, die Nichts mit jenen Grundsätzen zu schaffen haben. Daher selbst Fachmänner, die mit den allgemeinen Grundsätzen wohl vertraut sind, einer solchen Entdeckung ihre Bewunderung nicht versagen[2]). Newton hat in seinem Werke bisher unbekannte mathematische Wahrheiten bewiesen, allein zu ihrer Auffindung haben die Grundsätze: was ist, ist oder das Ganze ist grösser als der Theil Nichts beigetragen und ebenso wenig ihm die Beweise dafür an die Hand gegeben[3]). Allerdings ist nach Locke das mathematische Wissen ein demonstratives oder beweisbares Wissen. Man muss aber, um Locke richtig zu verstehen, seine Theorie des Beweises kennen. Der Beweis unterscheidet sich von der intuitiven Erkenntniss nur dadurch, dass er auf Vermittlung beruht. Die Kunst des Beweisens besteht in der Auffindung von vermittelnden Vorstellungen. Damit aber der Beweis die Sicherheit und Gewissheit des Wissens bewirke, müssen alle seine Vermittlungen, alle einzelnen Schritte des Beweisganges von anschaulicher Gewissheit sein. Dadurch unterscheidet sich der wissenschaftliche Beweis vom gewöhnlichen Syllogismus, den Locke einer scharfen Kritik unterwirft, und von dem er nachweist, dass er Nichts für die Erkenntniss sondern bloss für das Disputiren leiste. Worauf es beim Beweise ankommt ist daher die Anschauung der Uebereinstimmung des Mittelbegriffs mit den vorher verglichenen Vorstellungen[4]). Um jeden Zweifel darüber auszuschliessen, was er unter mathematischem Beweis verstehe, führt Locke an, dass der Verstand für den Beweis der Winkelsumme des Dreiecks sich nach „andern Winkeln" umsehe, um daraus die Grösse der Summe zu bestimmen. Das

[1]) B. II, Ch. XXXI, §§ 6 und 11. [2]) B. IV, Ch. XII, § 14. [3]) B. IV, Ch. VII, § 11. [4]) B. IV, Ch. XVII.

mathematische Beweisverfahren ist daher nach Locke ein constructives, der Beweis überhaupt die anschauliche Erkenntniss der Vorstellungsvermittlung und Locke's Lehre demnach so zu verstehen, als ob er ausdrücklich erklärt hätte: das mathematische Erkennen sei nicht analytisch, sondern synthetisch. Diese bei zusammenhängender Betrachtung der Stellen unabweisbare Folgerung erscheint um so wichtiger, je mehr Locke überzeugt ist, in den mathematischen Beweisen die Muster für alle übrigen zu haben, je entschiedener er sie den syllogistischen Wortbeweisen entgegensetzt.

Das mathematische Wissen ist adäquat. Da wir den Gegenstand desselben selbst hervorbringen in der Vorstellung also zugleich das Original oder Musterbild besitzen, so kann unsre Erkenntniss nicht anders, als völlig entsprechend sein. Wir erfassen in diesem Wissen die Sache selbst, die ja auf einer Verbindung im Geiste beruht und nicht dem Muster irgend eines Daseienden nachgebildet ist. Unser Wissen von Substanzen ist ein ungenügendes, das Wissen der mathematischen Objecte dagegen ein vollkommen genaues, weil wir die Eigenschaften jener in der Erfahrung aufsammeln müssen, die Eigenschaften dieser Objecte aber mit ihrer zusammengesetzten Vorstellung besitzen, da sie aus unserer eigenen Zusammensetzung hervorgehen[1]).

Die mathematischen Sätze besitzen den höchsten Grad der Gewissheit. Um zu zeigen, dass die Selbstgewissheit und zweifellose Sicherheit der logischen Grundsätze kein Grund ihres Angeborenseins sein könne, beruft sich Locke auf die mathematischen Sätze, deren unendliche, weil einer beständigen Erweiterung fähige Anzahl, dann gleichfalls angeboren sein müsste, da ihre Gewissheit nicht geringer vielmehr noch augenscheinlicher sei, als die Gewissheit der logischen Grundsätze. Das mathematische Wissen ist aber auch ein wirkliches (reales) Wissen. In dem erkenntnisstheoretisch bedeutenden Capitel von der Realität des Wissens zeigt Locke, dass die Kenntniss der mathematischen Wahrheiten nicht bloss ein gewisses, sondern auch ein wirkliches Wissen sei;

---

[1]) B. II, Ch. XXXI, §§ 4, 5, 11, 14.

obschon es nur ein Wissen von unseren eigenen, subjectiven Vorstellungen ist. Der Mathematiker betrachtet die Wahrheit und die Eigenschaften eines Rechteckes oder Kreises nach der selbstgebildeten Vorstellung in seinem Geiste, mag er auch niemals eine solche Figur mathematisch, d. h. genau wahr in der Wirklichkeit angetroffen haben. Dennoch sind seine Sätze nicht nur wahr und gewiss, sondern gelten selbst von den Dingen, weil diese nicht weiter aufgefasst und in solchen Sätzen gemeint werden, als so weit sie den Vorbildern im Geiste entsprechen [1]). Es wird natürlich auf Locke's Standpunkt nicht ersichtlich, warum wir in diesem Falle die Dinge unsern Vorstellungen unterwerfen, und nicht die Vorstellnngen den Dingen, warum wir die mathematischen Gesetze zu Principien der Auffassung und Erkenntniss des Wirklichen verwenden statt sie, gleich empirischen, vom Wirklichen abzuleiten. Locke hat auch hier ein Problem berührt, das erst in einer spätern Gestalt des Kriticismus gelöst werden sollte.

Aus dem gleichem Grunde wie das mathematische ist auch das moralische Erkennen sowohl vollkommen entsprechend und gewiss als real d. i. von objectiver Giltigkeit. Die Uebereinstimmung der Vorstellungen, die Erkenntniss ihrer Verbindung ist hier von derselben Anschaulichkeit wie beim mathematischen Wissen. Die moralischen Begriffe nämlich sind gleich den mathematischen ihre eigenen Urbilder, ihre Vorstellungen müssen daher entsprechende und vollständige sein. Moralsätze sind wie die mathematischen des Beweises fähig, obschon die grosse Zusammensetzung ihrer Begriffe den Beweis erschwert. Der Satz, wo kein Eigenthum gilt, da gibt es auch kein Unrecht, ist nicht minder sicher als irgend ein Satz im Euklides. Beweise sind nicht, wie man meint, auf Grössen und Grössenbeziehungen eingeschränkt, sondern finden überall statt, wo die Uebereinstimmung und Vermittlung der Vorstellungen auf intuitive Weise erkennbar ist; also ausser auf dem Gebiete der Mathematik auf dem der Moral, da in beiden Vorstellung und vorgestelltes Object zusammenfallen, und die völlige Uebereinstimmung beider unmittelbar eingesehen

[1]) Book IV, Ch. IV, § 6.

werden kann. Wie endlich die mathematischen Entwicklungen, ungeachtet sie nur Ausführungen unserer eigenen Vorstellungen sind, von objectiver Giltigkeit oder Realität sind, da die Dinge nach dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit ihnen aufgefasst und beurtheilt werden; so sind auch die moralischen Sätze und Beweise giltig und wahr ohne Rücksicht auf das wirkliche Leben und das Dasein der Tugenden, die sie vorschreiben, da vielmehr diese Wirklichkeit nach ihrem Muster und ihrer Maassgabe geregelt und beurtheilt wird[1]).

So hat Locke die beiden grossen Gebiete, in denen die Synthesis a priori herrscht, berührt. Weit entfernt, durch seine Empfindungstheorie jede weitere Selbstthätigkeit des Bewusstseins auszuschliessen, wie gewöhnlich angenommen wird, hat er wiederholt und in den klarsten Worten die mathematischen und moralischen Begriffe auf die freie, selbstständige, verbindende Thätigkeit des Verstandes zurückgeführt. Daraus musste ihm die Aufgabe entstehen, diese Vorstellungen nun vor Verwechslung mit blossen Chimären zu schützen, ihre Realität, die Giltigkeit von den Objecten zu beweisen, — eine Aufgabe, die allerdings über der Tragweite seiner Principien und seiner Methode hinaus lag. Dagegen ist seine Ansicht hervorzuheben, dass das mathematische Wissen kein logisch analytisches sei. Es wird weder durch logische Allgemeinheiten entdeckt, noch vermittels derselben bewiesen. Es mag dahin gestellt sein, in wie weit Locke die Bedeutung des logischen Begriffs unterschätzt und verkannt habe; die scholastischen Allgemeinheiten, die ihm vorlagen, mussten sein Urtheil beeinflussen. Aber so viel lässt sich aus seiner Meinung entnehmen und rechtfertigen, dass das mathematische Erkennen kein ausschliesslich logisches sei. Zwar beruht dasselbe wie alles Erkennen auf Uebereinstimmung der Vorstellungen, also auf Identität, aber diese Identität ist nicht die analytische des zergliederten Begriffs, diese Art identischen Wissens hat Locke als unfruchtbar und höchstens zum Disputiren geeignet gekennzeichnet, sondern die synthetische der Uebereinstimmung eines

1) B. IV, Ch. IV, § 7.

frei hervorgebrachten Gegenstandes mit seiner Vorstellung und Erkenntniss.

Es mag hier überhaupt der Unterschied des Analytischen und Synthetischen anhangsweise berührt werden, in wie weit derselbe nach Kant's Bemerkung schon von Locke angedeutet wurde. Die Sätze durch Uebereinstimmung kommen nicht ganz mit Kant's analytischen Urtheilen überein, diesen gleichen eher Locke's „nutzlose, identische Sätze, die das Wissen nicht vermehren". Dagegen sind die Sätze des Zusammenbestehens gleich den empirisch synthetischen Urtheilen Kant's, und auch der Grund, warum diese Sätze kein abgeschlossenes Wissen und keine vollständige Gewissheit enthalten, erinnert an Kant. Einerseits können diese Verbindungen durch fortgesetzte Erfahrung vermehrt und verändert werden, andrerseits fehlt die anschauliche Erkenntniss vom Grunde des Zusammenbestehens, daher wir nicht, wie im Falle der zusammengesetzten Erkenntnisse der Mathematik die intuitive Gewissheit der Uebereinstimmung gewinnen.

12. Locke hat die Materie des Erkennens bestimmt und begrenzt, aber er hat nicht dem Erkennen überhaupt, auch seiner Form nach, die Grenze gesetzt. Er kannte zwar synthetische, selbstgemachte Vorstellungen, die sich dennoch von Einbildungen unterscheiden und eine Gewissheit und Wirklichkeit des Erkennens bedingen, aber er kannte nicht ihre Function und Bedeutung für die Erfahrungserkenntniss überhaupt. Hierin lag die Schranke seines Princips: der Empfindung, seiner Methode: der Beobachtung und psychologischen Zergliederung. Mit einer ungleich feinern und höhern Kunst der Analyse hat später Kant die Form der Erkenntniss erforscht und zerlegt und daraus die Grenzbestimmung der theoretischen Erkenntniss hergeleitet. Die Empfindung ist die Grenze nur des Inhalts des empirischen Wissens, die Form der Empfindung oder Auffassung in ihrer logischen Bestimmung die Grenze des positiven Wissens überhaupt. Locke hat die Naturgeschichte der menschlichen Begriffe geschrieben, Kant ihre Naturlehre gegeben; die Wissenschaft Locke's ist mehr beschreibend, jene Kant's durchwegs erklärend. Locke kennt die Begriffe nur aus der Reflection auf ihre Entstehung und durch

Selbstbeobachtung, seine Methode ist subjectiv; Kant entwickelt die Formen des Begreifens, indem er die Erkenntniss selbst untersucht und an ihr die Functionen der Begriffe nachweist, — sein Verfahren ist objectiv, das Object, das er betrachtet, der „reine Theil" der wissenschaftlichen Erkenntniss. Locke untersucht die Erfahrung vermittels eines Theils derselben, er geht von der innern Erfahrung aus, um diese selbst und die äussere zu beobachten, seine Methode ist „dogmatisch", sie setzt die Giltigkeit des einen Erfahrungskreises voraus; Kant prüft die gemeinsame Form der Erfahrung, die Grundbegriffe des äussern und innern Erfahrungskreises zumal. Dass es eine solche gemeinsame Form gebe, wodurch die allgemeine Natur oder der Begriff der Erfahrung bestimmt wird, konnte selbst auf dem Reflectionsstandpunkte Locke's nicht verborgen bleiben. Unter den Elementen der Erfahrung führt Locke, wie oben gezeigt worden ist, eine Classe von Vorstellungen an, die sowohl der äussern als innern Erfahrung entspringen. Die Begriffe der Existenz, der Einheit und Mannigfaltigkeit, der Kraft, der zeitlichen Folge beziehen sich in gleicher Weise auf beide Seiten der Erfahrung. Weil aber Locke diese Begriffe nur so weit berücksichtigte, als sie in der Empfindung gegeben und gleichsam mit ihr verwachsen erscheinen, so entging ihm ihre formgebende Bedeutung, und er konnte sie weder vollständig ableiten, noch ihren giltigen Gebrauch begründen. Begriffe, die nicht mehr der empfänglichen Seite des Bewusstseins angehören, sondern wie die Begriffe der Einheit, der Substanz, seine active Seite, die Form der Denkthätigkeit ausdrücken, lassen sich nicht durch blosse Selbstwahrnehmung in ihrer eigentlichen Bedeutung erfassen; daher sich in ihrer Behandlung am Deutlichsten die Schranken der Methode Locke's zeigten.

Kant hat wiederholt den Gegensatz seiner Methode zum Verfahren Locke's ersichtlich gemacht, am ausführlichsten und im Zusammenhang in der Einleitung zur Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Er unterscheidet sich schon in der Fassung des kritischen Problems, was begreiflich ist, da er von Hume ausgeht, nicht von Locke. Es kann sich daher für ihn nicht mehr um psychologische Kriterien der Wahrheit handeln, — nicht die

Entstehung der Begriffe, ihre objective Giltigkeit steht in Frage. Noch mehr weicht er von Locke in der Art der Lösung der erkenntnisskritischen Aufgabe ab. Nicht von der Psychologie, sondern von der Logik wird seine Methode beherrscht; die Logik gibt ihm den Leitfaden der Entdeckung, die „genau bestimmte" Definition des Urtheils, die Grundlage der Deduction der metaphysischen Begriffe an die Hand.

Bei dieser Sachlage kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Philosophie Lock'e nicht zu den unmittelbaren Quellen der Kantischen gehöre. Die Frage, ob Locke's psychologischer Kriticismus nicht dennoch von Einfluss auf die Ausbildung des transcendentalen gewesen sei, wird unten in Zusammenhang zu erörtern sein.

Zweites Capitel.

Hume's skeptischer Kriticismus.

1. Hume's Gedankenkreis voll Schärfe und von entschiedener Eigenthümlichkeit bildet die zweite Epoche des Kriticismus in der Philosophie. War schon Locke's Verstandestheorie durch ihre von Anfang an antimetaphysische Tendenz, durch ihre psychologische Auflösung des Substanzbegriffes als kritisch gekennzeichnet, so gebührt dies Prädicat noch im genauern Sinne der Philosophie Hume's. Denn diese Philosophie richtet sich kritisch gegen alle Begriffe, welche in der Metaphysik von Bedeutung sind, wenn sie schon vornehmlich den Begriff der ursächlichen Verknüpfung zum Gegenstande der Untersuchung nimmt.

Zu zeigen, dass allen metaphysischen Beweisen aus Begriffen ebenso starke und ganz unwidersprechliche Gegenbeweise gegenübergestellt werden können, und dadurch das Nachdenken auf die

Wirklichkeit, „zur Erforschung des gewöhnlichen Lebens als dem eigentlichen und wahren Gebiet der Philosophie“ hinzuwenden, es durch den Kreis des Erfahrnngsmässigen zu begrenzen; ist die Absicht der Philosophie Hume's. Man verkennt ihr Princip, wenn man sie, wie gewöhnlich, schlichtweg als Skepsis oder Skepticismus auffasst[1]). Das Princip Hume's ist Positivität des Denkens, der Skepticismus nur das methodische Mittel, dieses Princip zu erweisen. Die unauflösliche Antinomie zwischen Metaphysik und Antimetaphysik, oder wie man auch sagen könnte, Antidogmatik, sollte nur die Position des Denkens in der Wirklichkeit begründen nnd befestigen. Uebrigens hat sich Hume selber in gar nicht misszuverstehender Weise über seinen Standpunkt geäussert. Er unterscheidet einen „übertriebenen, oder totalen Skepticismus“ den Pyrrhonismus von einem „milderen“, zu dem er sich bekennt und den er idealisirend mit der „akademischen Philosophie“ verknüpft; und erklärt: „Sollte mich Jemand fragen, ob ich einer von den Skeptikern wäre, welche glauben, dass Alles ungewiss ist, so würde ich antworten, dass diese Frage ganz überflüssig sei, und dass weder ich, noch irgend ein anderer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugethan gewesen sei. Die Natur hat nns durch eine absolute nnd unvermeidliche Nothwendigkeit ebenso wohl zum Urtheilen als zum Athmen und Fühlen bestimmt. Wer sich also die Mühe gibt, die Spitzfindig-

---

1) Eine rühmliche Ausnahme davon machen Kirchmann in seinen Erläuterungen zur „Untersuchung in Betreff des menschl. Verstandes“ Berlin 1869 (XIII. B. der philos. Biblioth.) und Dühring in der krit. Gesch. der Philosophie, 2. Aufl., Berlin 1873 (S. 361). „Nichts ist unrichtiger“ erklärt der Erstere (S. 193 a. a. O.) „als Hume für einen Skeptiker zu halten, obgleich er sich selbst dafür ausgegeben hat“. Und Dühring äussert sich: „Die Geschichtsschreiber sind daran gewöhnt, die Leistungen des Schotten D. Hume als das durchgebildetste System des modernen Skepticismus aufzufassen. Auch lässt sich nicht leugnen, dass der Urheber der ersten, ernstlichen Kritik der gemeinen Causalitätsvorstellungen hiezu selbst die Veranlassung gegeben habe... Indem er das Wesen des antiken Skepticismus idealisirt vorstellte, legte er seinem eigenen, vermeintlich völlig skeptischen Standpunkt eine Festigkeit bei, die bei ihm gar nicht auf Rechnung der Skepsis zu setzen war... Uebliche aber fehlgreifende Benennungen dürfen uns in diesem Punkt nicht täuschen.“

keiten dieses totalen Skepticismus zu widerlegen, streitet in der That, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüthe eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat. Meine Absicht geht blos dahin, den Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zn lassen, dass alle unsere Erkenntnisse von Ursache und Wirkung sich blos und allein auf Gewohnheit gründen und dass die Gewissheit[1]) mehr eine Wirkung des sinnlichen als des denkenden Theils unserer Natur sei... Wäre die feste Ueberzeugung eine blose Handlung des Denkvermögens und keine besondere Art der Vorstellung oder kein Hinzukommen der Kraft und Lebhaftigkeit dazu erforderlich, so müsste sie sich unfehlbar selbst zerstören.... Gewissheit ist eine Empfindung oder eine besondere Art von Wahrnehmung, welche unmöglich durch blose Begriffe und Reflectionen umgestossen werden kann.... Da die Ueberzeugung eine lebhafte Vorstellung ist, so kann sie nie vollständig sein, wenn sie nicht auf etwas Leichtes und Natürliches gegründet ist... Die Gründe der Skeptiker und der Dogmatiker sind von einerlei Art, ob sie gleich in ihren Wirknngen und Bestrebungen einander widerstreiten, so dass, wenn der Dogmatiker stark ist, er immer einen Feind von gleicher Stärke an dem Skeptiker findet. ..Es ist daher ein Glück, dass die Natur die Kraft aller skeptischen Gründe bei Zeiten bricht, und ihnen keinen beträchtlichen Einfluss auf den Verstand gestattet... Die Natur hat es nicht der Wahl überlassen (dem Princip der wirklichen Existenz der Körper beizustimmen) sie hat es ohne Zweifel für eine Sache von zu grosser Wichtigkeit gehalten, als dass es unseren ungewissen Schlüssen und Speculationen hätte anvertraut werden sollen. Wir können wohl fragen: welche Ursachen bestimmen uns an die Wirklichkeit der Körper zu glau-

[1]) Ich habe den Ausdruck „belief" mit Gewissheit, Ueberzeugung übersetzt, in der That bezeichnet er den höchsten Grad unserer Beistimmung, die durch kein Raissonnement abgeschwächt oder in Zweifel gezogen werden kann. In diesem Sinne gebraucht ihn schon Locke (B. I, Ch. I, § 2). Die wörtliche Uebersetzung mit „Glaube" ist ihrer Zweideutigkeit wegen zu verwerfen.

ben? aber umsonst werden wir fragen: ob es Körper gebe oder nicht? Dieses ist ein Punkt, den wir bei allen unsern Erkenntnissen schon als ausgemacht annehmen müssen[1]." Die Ueberzeugung von der Gewalt der Pyrrhonianischen Argumente soll nur die Festigkeit und Kraft des natürlichen Instinctes, unserer unmittelbaren Gewissheit des Thatsächlichen, erweisen. Die niederschlagendste Einwendung gegen den übertriebenen Skepticismus ist seine Nutzlosigkeit. Die Argumente des Skeptikers verschwinden wie Rauch vor der Gegenwart der wirklichen Dinge und in der Beschäftigung mit ihnen. So viel stärker, überzeugender und bestimmender sind also die natürlichen Gründe des Erkennens, im Vergleich mit der stärksten künstlichen Verkettung der Beweise. Jeder beliebige Vorfall des Lebens verjagt alle Zweifel und Bedenken des Pyrrhonisten, und „aus seinem Traum erwacht, wird er der Erste sein, der in das Gelächter über sich mit einstimmt und anerkennt, dass alle seine Einwürfe nur spielend sind, und die launische Natur des Menschen offenbaren[2]." Hume will durch seine „akademische" Philosophie, welche die Untersuchung auf das gewöhnliche Leben, die thatsächliche Wirklichkeit einschränkt, nicht die Grundlagen dieses Lebens erschüttern und den Zweifel so weit treiben, um alles Forschen und Handeln aufzuheben. Vielmehr beabsichtigt er, unsere Schlüsse auf Thatsachen den „trügerischen Begründungen der Vernunft" zu entziehen, und zeigt, dass sie nicht auf allgemeinen Vernunftgründen beruhen, keineswegs, um sie dadurch principlos und ungegründet zu machen, sondern, um sie auf ein „anderes" und seiner Meinung nach festeres Princip zu stützen, das mit der ganzen Macht und Sicherheit eines Naturgesetzes wirkt. Er muss die Beschränktheit und die Mängel des reinen Raissonnements oder „Vernünftelns" enthüllen, wenn er die Vorzüge und Tragweite seines Princips ersichtlich machen will. Daher ist ihm der totale Skepticismus

---

1) Da mir die Originalwerke Hume's nicht zur Hand sind, beziehen sich die Citate auf die Uebersetzungen des „Treatise of Human Nature" von Jakob und des „Enquiry concerning human understanding" von Kirchmann. Obige Stellen a. a. O. IV. Theil, I. u. II. Abschnitt, S. 368.

2) Kirchm., S. 148, 149.

eine Hilfsvorstellung, — gleichsam der Durchgang durchs Unmögliche, — womit er die anderweitig gegründete Realität des Erkennens erweist. Hume befreit das Erkennen, das sich auf Thatsachen bezieht, von der Abhängigkeit von Vernunftbeweisen, nur um es dafür der Wirklichkeit zu unterwerfen. Es entspricht dem Grundgedanken seiner Philosophie zu sagen, das Erkennen des Thatsächlichen ist nicht logisch, sondern real oder naturgesetzlich begründet.

Bestätigt wird diese Auffassung der theoretischen Philosophie Hume's durch Betrachtung seiner praktischen, deren positive Absicht doch keinem Zweifel unterliegt. Der Unterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen dem sittlich Verbindlichen und Verwerflichen, worauf unsere moralischen Entscheidungen beruhen, kann nicht durch blose Vergleichung der Begriffe oder aus reiner Vernunft erkannt werden, er geht vielmehr aus einer Empfindung, einem Gefühle hervor, das die Vorstellungen verschiedener Handlungsweisen naturgesetzlich nach sich ziehen. Aus demselben Grunde, aus welchem der Vernunft auf theoretischem Gebiete die Fähigkeit, ursprüngliche Verknüpfungen von Thatsachen zu erkennen, bestritten wird, wird ihr auch im Bereich des Praktischen das Vermögen abgesprochen, den Eindruck des Moralisch-Guten oder Bösen, das Princip der sittlichen Beurtheilung, ursprünglich zu erzeugen. Wie sich aus der blosen Vergleichung der Vorstellungen äusserer Objecte Nichts entdecken lasse, was dem Eindruck ihrer nothwendigen Verbindung entspricht, so finde sich auch in der rein vernünftigen Betrachtung und Zergliederung äusserer Handlungen Nichts dem Gefühle ihrer moralischen Bedeutung und Einwirkung Aehnliches. Diese Beschaffenheit kann daher so wenig als jene Empfindung der Nothwendigkeit in der Vernunft ihre Quelle haben. Wie aber durch die Bestreitung des Vernunftprincips im Sittlichen nicht die sittlichen Bestimmungen selber bezweifelt, sondern nur physischen Gesetzen untergeordnet werden sollten, ebenso lag es nicht in Humes Absicht, die Ueberzeugung vom thatsächlichen Zusammenhange der Dinge dadurch zu entkräften, dass er dieselbe statt auf Verknüpfung oder Einheit der Begriffe auf das Naturprincip der „Gewohnheit“ zu gründen

suchte. In beiden Fällen war bei unserm Positivisten der Grund der Unterschätzung des logischen Princips der nämliche. Er kannte nur die analytische Function dieses Princips, und schränkte seinen Gebrauch auf Vergleichung der Begriffe aus dem Gesichtspunkte ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ein, ohne zugleich das synthetische Vermögen der Vernunft zu bemerken, jene formal vereinigende Kraft des Denkens, welche den empirischen Associationsgesetzen des Bewusstseins allererst objective Bedeutung verleiht. Für Hume war die Vernunft nur das passive, reflectirende Vermögen, nicht zugleich ein actives, energisches Princip.

Die Auffassung des englischen Kritikers als eines blosen Skeptikers wird durch die Autorität Kant's vertreten; kein Wunder daher, dass sie bis in die neueste Zeit fast allgemein herrschend geblieben ist. In wie ferne Hume selbst zu dieser einseitigen Erfassung der Absicht seines Kriticismus Anlass geboten habe, wurde bereits oben in der Anmerkung berührt. Er liebte es, die ausgezeichneten Richtungen der antiken Philosophie in Charakterbilder oder Typen zu verwandeln, wobei er sich, wie dies besonders von der alten Skepsis der Fall war, mehr von allgemeinen Eindrücken, als von gründlicherer Kenntnissnahme leiten liess. Uebrigens wird die in Rede stehende Auffassung noch aus anderweitigen Gründen erklärlich und zum Theil sogar gerechtfertigt. Wer wie Kant mehr die Folgen beachtete, die sich aus der Causalitätskritik ergaben, statt den Geist der Philosophie Humes im Ganzen zu erfassen, musste in Hume nur einen jener Skeptiker erblicken, deren ganze Absicht darauf hinaus läuft, dem Dogmatiker das Spiel zu verderben und mit gleichem zu vergelten. Wie gegründet die Kritik der gewöhnlichen Causalitätsvorstellungen im Einzelnen war, wie erheblich der Fortschritt, den das Erkennen dieser Kritik, die den falschen Kraftbegriff eliminirte und so die ergiebigste Quelle für metaphysische Täuschungen verschüttete, verdankt; so wenig vermochte doch Hume, den Positivismus abzuschliessen, die Principien der objectiven Erkenntniss festzustellen und vor dem Schicksale, gleich irgend welchen inductiven Gesetzen zu blosen Wahrscheinlichkeiten herabzusinken, zu bewah-

ren. Die Consequenzen also, nicht die Tendenzen Hume's waren skeptische; und diese skeptischen Folgen gingen nicht so fast aus der in der Hauptsache richtigen Kritik der Causalität hervor, als vielmehr, wie gezeigt werden wird, aus der falschen Theorie, ja der gänzlichen Verkennung der Natur des mathematischen Erkennens. Seine irrthümliche Theorie der Mathematik verleitete Hume das logische Moment auch in den Einheitsbegriffen der Erfahrung zu übersehen, und bewirkte, dass selbst seine grösste Leistung, eben die Causalitätstheorie, ungenügend geblieben ist. Die Folgerungen, die sich aus Hume's Philosophie ergeben, richten sich skeptisch gegen die Erfahrungserkenntniss, — so weit ist Kant's Auffassung im vollen Rechte. Uebrigens befand sich Kant im Unklaren über das eigentliche Princip dieser Philosophie, die er nicht im Ganzen und aus ihrem treibenden Grunde kennen gelernt hatte. Kant's Anführungen aus Hume und seine Aeusserungen über denselben beweisen, dass er das Hauptwerk des englischen Philosophen den „Treatise“ nicht gekannt habe. Das einzige, unmittelbare Citat bezieht sich auf die deutsche Uebersetzung der Essays (wohl die Sulzers vom Jahre 1755), und zwar auf die „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, während eine Stelle in der „Kritik“ mehr auf die Naturgeschichte der Religion zu zielen scheint. Die Aeusserung, Hume habe nur eine einzige Art der Verknüpfung a priori, den Grundsatz der Causalität untersucht, ohne die übrigen Arten, namentlich den Grundsatz der Substantialität zu berücksichtigen, enthält einen thatsächlichen Irrthum, da ja der „Treatise“ grade dem letzteren Begriffsverhältniss eine sehr ausführliche Erörterung in skeptischer Form widmet und überdies die metaphysischen Vorstellungen der Seele und der persönlichen Identität der einschneidendsten Kritik unterzieht. Ebenso irrthümlich ist es, zu behaupten, dass Hume die Giltigkeit der reinen Mathematik nicht angezweifelt habe, da er doch im Treatise (und nebenbei auch in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“) die Evidenz der Geometrie nicht blos bezweifelt, sondern positiv bestreitet, und jene Giltigkeit nur auf den abstracten Theil der Mathematik, die reine Grössenlehre, beschränkt. Doch soll kein Vorwurf gegen Kant's

Gründlichkeit in diesem Falle ausgesprochen sein. Hume selbst hat die Nichtberücksichtigung seines Hauptwerks verschuldet. Mit früh geäusserter Genialität hatte er die Grundgedanken seiner Philosophie bereits festgestellt, noch ehe er das College verliess, und sodann das System selbst in Frankreich, in ländlicher Zurückgezogenheit schon 1737, mit 26 Jahren, vollendet. Doch fand das weitläufige Werk, das 1739 und 40 in drei Bänden erschien, nicht die geringste Beachtung, ein Misserfolg, der das Urtheil des für literarischen Erfolg keineswegs unempfänglichen Autors gegen das eigene Jugendwerk eingenommen zu haben scheint. Daraus wird die Bemerkung im Vorwort der durch ihre Kürze fasslicheren, in ihrer Darstellung eleganteren „Untersuchung" erklärlich, dass der Verfasser jenes Werk nicht mehr anerkenne und die Kritik auf diese neue Bearbeitung seiner Philosophie verweise; obschon Hume thatsächlich in keinem einzigen Punkte von den Lehren des Tractats, die den Vorzug der Ausführlichkeit und Vollständigkeit voraushaben, abweicht. In der That wurde der Treatise durch die spätere Darstellung verdrängt. Er war in England selbst so selten geworden, dass ihn Stäudlin nur gegen hohen Preis erhalten konnte. Von der deutschen Uebersetzung seines Anhängers Jakob scheint Kant keine weitere Kenntniss genommen zu haben. Sie erschien im selben Jahre mit der Kritik der Urtheilskraft. Zur Verkennung des Positivismus Hume's musste noch ein Umstand beitragen, der ausser Kant auch den redlichen Stäudlin irre führte. Um seine nichts weniger als unentschiedenen Ansichten über gewisse, religiöse, oder mit der Religion in Verbindung gesetzte Gegenstände nur überhaupt veröffentlichen zu können, sah sich Hume genöthigt, eine dichte Maske des Skepticismus vorzunehmen, die er kaum hie und da ironisch lüftete. Uebrigens mag die Rolle des Zweiflers dem heitern, vornehm überlegenen Geist Hume's besonders entsprochen haben. Wenigstens spielte er dieselbe mit so viel Meisterschaft und so feiner Kunst, dass ihn Stäudlin für einen „Deisten" halten konnte. — Bei keinem Philosophen des 18. Jahrhunderts hat sich die Natürlichkeit des Denkens und der Gesinnung in gleicher Lauterkeit bewährt wie bei Hume. Die Geschichte kann das Prädicat eines

Weltweisen im vollsten Sinne des Worts dem Manne nicht versagen, dessen Denken und Leben im reinsten Einklange standen, und der es als eine Thorheit empfand, wenn gewisse Philosophen dieses Leben nur als Durchgang zu etwas Weiterem betrachten. Ohne Zweifel ist Kant in den Hauptpunkten der Erkenntnisstheorie, also in der kritischen Raum- und Zeitlehre, in der Verbindung der logischen Einheitsbegriffe mit der Form der Empfindung und der dadurch ermöglichten Herstellung einer objectiven Erkenntniss der Erscheinungen weit tiefer und erfolgreicher gewesen als Hume. Auch das Vernnnftprincip des Sittlichen, nnd der darans hervorgehende strenge Pflichtbegriff ist, abgesehen von seinem transcendenten Anhange, nicht nur erhabener nnd dem Geiste unserer Nation gemässer, sondern auch den Wurzeln des moralischen Lebens wirklich näher kommend, als der moralische Sinn des englischen Philosophen. Dagegen steht Kant den principiellen Fragen der Weltanschauung viel weniger unbefangen, minder frei und kühn gegenüber als Hume. Er verdient hierin wirklich den Namen eines Skeptikers, den dieser mit Unrecht führt.

2. Erfahrung und Association sind die beiden Angelpuncte der Philosophie Hume's. Die Hervorhebung der Associationsgesetze unterscheidet, wie schon erwähnt, seine Methode von jener Locke's. Ein weiterer, wichtiger Unterschied seines Verfahrens besteht darin, dass er weit mehr die Giltigkeit der Begriffe in Betrachtung nimmt als ihren Ursprung. Dadurch ist Hume zum unmittelbaren Vorgänger Kant's geworden, der die Frage nach der Entstehung der Erfahrung zurückstellt und die Untersuchung ausschliesslich auf die objective Giltigkeit der Begriffe richtet. Zwar geht Hume noch von einer Vorstellung über den Ursprung der Begriffe aus, und es ist als Mangel seiner Methode zu bezeichnen, dass er diese Vorstellnng sofort als leitende Hypothese, als heuristische Maxime, der weiteren Untersuchung zu Grunde legt. Aber seine Untersuchung hält sich doch weit mehr an die Bedeutung der Begriffe selbst, als an ihren angenommenen Ursprung. Bei dieser Richtung auf die Tragweite der Begriffe nnd auf die einheitliche Association der Vorstellungen im Bewusstsein

wird es verständlich, warum grade die verknüpfenden Begriffe, also namentlich der Begriff der Ursächlichkeit, der in Locke's Philosophie eine sehr nebensächliche und ungenügende Behandlung gefunden hatte, in den Vordergrund der Hume'schen Untersuchung gerückt werden mussten. Auch erscheint es in Hinsicht darauf als durchaus sachgemäss, wenn der ausführlichste Theil des Tractates „von der Erkenntniss und der Wahrscheinlichkeit“ handelt.

Die Vorstellung, welche sich Hume vom Ursprung der Ideen gebildet hat, empfiehlt sich auf den ersten Anblick durch ihre Einfachheit. Die blose Betrachtung der Vorstellungen ergibt einen ganz unverkennbaren Unterschied ihrer Stärke und Lebhaftigkeit. „Jedermann wird einräumen, dass ein erheblicher Unterschied zwischen den Vorstellungen der Seele besteht, je nachdem man den Schmerz einer ausserordentlichen Hitze oder das Vergnügen einer mässigen Wärme fühlt, oder je nachdem man diese Empfindung nur nachher in das Gedächtniss zurückruft oder im Voraus sich vorstellt.“ [1]) Diesem Unterschied gemäss theilt Hume die Vorstellungen in die beiden Classen der Impressionen und Begriffe. Die Differenz beider ist nach ihm nur eine solche des Grades, nicht eine der Art. Gedanken oder Begriffe sind Spuren der Empfindungen, ihre Schattenrisse, Copien. Je nach dem Grade der Entfernung von den Urbildern, der Deutlichkeit, womit sie die Impressionen abschatten, unterscheiden sie sich wieder in Vorstellungen der Erinnerung und solche der Einbildungskraft. Die Erinnerung, den ursprünglichen Eindrücken näher stehend, ist an die Ordnung derselben gebunden, die Einbildung, frei von ihrer Folge und Verbindung, schaltet in einem gewissen Umfange willkürlich mit dem Stoff der Impressionen. Ausser den ersten Impressionen und ihren mehr oder minder genauen Abdrücken, also den Vorstellungen der Erinnerung und Einbildung unterscheidet Hume noch abgeleitete Impressionen, die Impressionen der Reflection, welche entweder unmittelbar von einigen jener ersten Impressionen herrühren, wie die sinnlichen

[1]) Kirchmann Uebersetz. S. 17.

Gefühle, die körperliche Lust und Unlust, oder durch die Dazwischenkunft einer Vorstellung bewirkt werden. Von der letzteren Art, die sich wieder durch den Grad ihrer Lebhaftigkeit oder Stärke in heftige und sanfte Empfindungen unterscheidet, sind die Leidenschaften und alle Formen der Gemüthsbewegung. Die reflectirten oder abgeleiteten Impressionen führen nun, gleich den ursprünglichen, weiter zu neuen Abdrücken oder Begriffen, welche wieder andere Impressionen und weitere Begriffe nach sich ziehen können. Dieses Schema der Vorstellungen ist in doppelter Hinsicht von Erheblichkeit. Einmal erhält in demselben die Reflection, welche noch Locke zu einer zweiten, ursprünglichen Quelle der Erfahrung gemacht hatte, ihre natürliche Stellung, was deshalb von Bedeutung ist, weil die derivirten Impressionen die Grundlage für das Selbstbewusstsein hergeben, so dass dem empirischen Ichbewusstsein im Systeme Hume's von vornherein eine secundäre, abhängige Rolle zufällt. Und dann ist es grade eine solche reflectirte Impression, der Eindruck, den eine wiederholte oder gewohnte Verbindung von Vorstellungen bewirkt, welche den Grund unserer Ueberzeugung ihrer nothwendigen Verknüpfung oder der Verursachung bilden soll. Das Wesen der reflectirten Empfindung enthält den Schlüssel zu Hume's Causalitätstheorie. Weil eine solche Empfindung beinahe den Grad einer eigentlichen oder ersten Impression erreicht, so verwechseln wir die vom Eindruck einer häufig wiederholten Verbindung stammende Nothwendigkeit mit der Vorstellung einer ursprünglichen, von den Objecten selbst herrührenden Impression. Die Zurückführung der Nothwendigkeit in der Verknüpfung von Ursach und Wirkung auf einen reflectirten Eindruck, der wegen seiner von Fall zu Fall wachsenden Stärke und Lebhaftigkeit mit einer wirklich ersten Impression vertauscht wird, macht den psychologischen Theil der Hume'schen Kritik des Causalitätsverhältnisses aus.

Da die Vorstellungen Abdrücke von Eindrücken, schwächere Nachbilder von Impressionen sind, so gehen ihnen nothwendig die zugehörigen Impressionen voran.

Die Priorität der Empfindung vor dem Begriff, der Satz, alle Begriffe seien nur Copien von Eindrücken, ist der Funda-

mentalsatz der Kritik Hume's. Er erzielte denselben auf Grund einer doppelten Erwägung. ·Begriffe lassen sich erstens immer auf entsprechende Impressionen, seien es ursprüngliche oder reflectirte, zurückführen, eine Wahrnehmung, die durch die scheinbare Ausnahme, dass wir die Lücke zwischen zwei Schattirungen derselben Farbe ohne directe Impression zu ergänzen vermögen, nicht aufgehoben werden kann; und Begriffe unterscheiden sich zweitens von ihren Impressionen in Nichts als dem Grade ihrer Stärke, also sind sie, abgesehen von diesem rein quantitativen Unterschiede, dasselbe. Der so erwiesene Satz wird von Hume als methodisches Princip gebraucht, er dient ihm zur kritischen Regel, um darnach die Richtigkeit der Begriffe zu beurtheilen, wirkliche Begriffe von begriffslosen Worten zu unterscheiden. Für jeden Begriff muss die correspondirende Empfindung nachweisbar sein, und dieser Nachweis liefert die Probe seiner Giltigkeit. Ein häufiger Gebrauch sinnleerer Ausdrücke wirkt mit der Macht eines reflectirten Eindrucks, er verursacht, dass Vorstellungen aus Gewohnheit und Erziehung für wirkliche Begriffe gehalten werden. Der Philosoph glaubt mit dem beständig gebrauchten Worte Substanz einen realen Begriff zu verbinden, wie der Dichter geneigt wird, an die Wirklichkeit seines Mars oder Jupiter zu glauben. Haben wir also gewisse Vorstellungen in Verdacht, keine, auf directe Impression gegründeten Begriffe zu enthalten; so brauchen wir nur zu fragen: „von welcher Impression stammt der vermeinte Begriff her?“ Gelingt es uns nicht eine solche anzugeben, so ist unser Verdacht bestätigt.

Das Kriterium Hume's, die directe, ursprüngliche Impression, mag hinreichend sein, die plumperen Täuschungen der Metaphysik abzuweisen, sie als Gebilde der dichtenden Phantasie zu kennzeichnen; aber es muss bestritten werden, dass es auch ausreiche, die objective Giltigkeit der formalen Begriffe erkennbar zu machen, ihre Bedeutung und Tragweite zu bestimmen. Die scheinbar so einfache und natürliche Maxime Hume's, die sich zu der obigen entscheidenden Frage zuspitzt, wird aus dem zu wenig geprüften und einseitigen Grundsatze hergeleitet, dass Begriffe dasselbe seien wie Impressionen. Es fehlt der Philosophie Hume's

an dem Verständniss der eigentlichen Function des Begriffs, und wir werden daher seine von Berkeley entlehnte Theorie des Begriffs besonders in Anspruch nehmen müssen. Inzwischen lässt sich vom Standpunkt jener leitenden Maxime der ganze Gedankengang Hume's überblicken, nachdem wir zuvor noch das zweite Princip seiner Methode: die Association, betrachtet haben werden.

Die ursprünglich gegebene Vorstellung oder Impression wird mit der erinnerten, im Gedächtniss und der Einbildung nachwirkenden, oder dem Gedanken, durch Association verbunden. Die Association ist das Mittelglied zwischen Eindrücken und Begriffen, durch sie werden Begriffe an Eindrücke gekettet, und der Rückgang von Ideen zu Thatsachen ermöglicht. Die Beobachtung lehrt, dass die Vereinigung von erinnerten mit ursprünglich gegenwärtigen Vorstellungen an bestimmte Regeln geknüpft, dass der Weg von den einen zu den anderen auf gewisse Richtungen reducirt sei. Diese Gesetze der Association führt Hume zunächst auf drei allgemeine Principien zurück: die Aehnlichkeit, die Contiguität oder Berührung in Raum und Zeit und die Causalität. Die Vollständigkeit dieser Principien wird inductiv bewiesen, es wird gezeigt, dass alle thatsächlichen Verhältnisse der Begriffsverknüpfung auf die angegebenen Gründe zurück gebracht werden können. So ist z. B. der Contrast aus Verursachung und Aehnlichkeit zusammengesetzt. Die Aehnlichkeit ist offenbar das klarste und einfachste Associationsverhältniss, sie verbindet gleiche Vorstellungen, das Abbild mit dem Vorbild, die schwächere mit der starken, ursprünglichen Impression. Je nach dem Grade der Aehnlichkeit wird die Verbindung stärker und inniger, — ein gut ausgeführtes Porträt erinnert lebhafter an den abwesenden Freund, als ein schlechtes.

Das associirende Verhältniss der Contiguität dagegen vereint verschiedene Vorstellungen und darin besteht die Wichtigkeit und grössere Tragweite dieses Verhältnisses. Die Gleichzeitigkeit von Eindrücken und ihre unmittelbare Aufeinanderfolge sind der Grund für eine ähnliche Verbindung unter den abgeleiteten Vorstellungen. Die Aehnlichkeit in der Beschaffenheit der ursprünglichen und abgebildeten Impressionen, und die Aehnlichkeit in

der Form ihrer Verbindung sind demnach die beiden Principien der Beziehung der Vorstellungen unter sich und zu den Wahrnehmungen selbst, die ihnen vorangehen. Und zwar sind es nach Hume die einzigen, einfachen Gründe der Association. Denn was das Verhältniss der Verursachung betrifft, das vorläufig als drittes Princip eingeführt und von dem bemerkt wird, dass es das bei weitem ausgebreitetste und wichtigste sei; so wird es eben das Bestreben Hume's sein, zu zeigen, dass dieses Verhältniss nur ein besonderer Fall des Princips der Contignität in Raum und Zeit sei, — eine Contiguität, die durch ihre beständige Wiederholung den reflectirten Eindruck der Nothwendigkeit nach sich zieht, und in Folge davon für ein besonderes ursprüngliches Verhältniss gehalten wird. Die Causalität wird demnach von Hume von vornherein als bloses Associationsverhältniss aufgeführt, und die Richtung der Kritik einseitig auf die psychologische, statt die logische Bedeutung dieses Princips gewendet. Die Wirkungen der Association erstrecken sich über den gesammten Bereich des Bewusstseins. Diese an sich ganz passiven, von den Empfindungen und ihren Verhältnissen abhängigen Verknüpfungsformen bringen Einheit in den Verlauf der Gedanken, begründen die persönliche Identität, und führen die entferntesten Gegenstände des Bewusstseins zusammen, nach dem Gesetze, „dass zwei Vorstellungen nicht nur dann verbunden sind, wenn sie einander unmittelbar ähnlich sind, unmittelbar an einander grenzen und aufeinander folgen, sondern auch, wenn zwischen ihnen ein dritter Gegenstand gesetzt ist, der gegen beide in einem solchen Verhältnisse steht."

Unstreitig hat Hume von den Verhältnissen der Association und namentlich dem fruchtbaren Gesetz ihrer Uebertragung eine ebenso ausgedehnte, als scharfsinnige, in den meisten Einzelheiten treffende Anwendung gemacht.[1]) — Dennoch lassen sich die Mängel seines Verfahrens im Ganzen nicht verkennen. Die

[1]) Dies gilt vor allem von der Theorie der Leidenschaften und überhaupt der Moralphilosophie Hume's, die eine Fülle sehr subtiler Folgerungen aus den Associationsvorgängen enthalten. Ich verweise beispielshalber auf die originelle Theorie des Eigenthumbegriffes im III. B. des „Treatise", d. deutsch. Uebers. S. 52—114.

Association ist ein Begriff bloss der empirischen Psychologie. Sie enthält nur Regeln nicht eigentliche Gesetze der Bewusstseinseinheit. Soll vielleicht auch die logische Vereinigung des Bewusstseins nur associativ sein? Es ist bemerkenswerth, wie ängstlich Hume vermeidet, jede, auch die nur formale Thätigkeit des Bewusstseins anzuerkennen, wodurch er sich das Verständniss nicht bloss des mathematischen Denkens in seiner schöpferischen und massgebenden Bedeutung, sondern selbst — zum Nachtheil für seine Causalitätstheorie — dasjenige der experimentellen, auf thätiges Eingreifen in die Natur beruhenden Methode verschliesst. Die Frage der Erkenntnisstheorie nach der Wahrheit der Begriffe lässt sich weder durch die psychologische Analyse Locke's noch die psychologische Synthese Hume's lösen, da sie überhaupt nicht im Wege der psychologischen Betrachtung liegt. Daher ist es auch nicht die Associationspsychologie gewesen, die Hume zum Rang eines kritischen Philosophen erhoben hat, sondern die direct auf den Begriff der Causalität gerichtete Untersuchung, also derjenige Theil seiner Theorie des ursächlichen Verhältnisses, welcher von psychologischen Annahmen unabhängig ist.

Fragt man nun, wie sich das Associationsprincip zu dem Fundamentalsatze verhalte, so antworte ich, dass es nichts sei, als eine Erweiterung und Uebertragung dieses Satzes von den Impressionen auch auf ihre Verhältnisse. Von der Aehnlichkeit ist es unmittelbar klar, dass sie nur ein anderer Ausdruck des Satzes von der Nachwirkung der Empfindung in der Vorstellung und dem Zusammentreffen beider dem Inhalte nach sei. Die Contiguität aber beruht auf der Nachwirkung der räumlichen und zeitlichen Lage der ursprünglich empfangenen in den nachträglich erinnerten Vorstellungen. Mithin enthält jener Satz das eigentliche Fundament der Erkenntnisslehre Hume's. Ist diese Grundlage fest und ausser Zweifel, so darf es keine Begriffe geben, welche etwas Anderes oder mehr enthielten, als die Empfindungen und ihre gegebenen Verhältnisse. Nun treten im entwickelten Bewusstsein thatsächlich Begriffe hervor, die einen Zusatz zu den Empfindungen enthalten oder zu enthalten scheinen, selbst wenn wir unter Empfindungen nicht die isolirten Eindrücke allein,

sondern die verknüpfte Mannigfaltigkeit derselben verstehen wollen. Die Begriffe des Daseins, der Substanz, der Causalität, des allgemeinen Raumes, der reinen Zeit, sind Begriffe, die nicht für reine Abschattungen von Empfindungen gelten können. Schon ihre Analyse ergibt, dass sie nicht bloss Mehreres, sondern vielmehr etwas ganz Anderes enthalten, als die Empfindungen aus sich selbst hergeben. Sie drücken gar nicht das aus, was wir vorstellen, nicht den Inhalt unserer Vorstellungen, sondern wie und wornach wir vorstellen, die Form des Vorstellens. Bereits Locke wusste, dass der Begriff der Substanz mehr ausdrücke, als die gegebene Verbindung von Eindrücken enthält, nämlich die nothwendige, objective Einheit dieser Verbindung. Unser Begriff der Substanz ist der Begriff des Grundes, angewandt auf eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit von Eindrücken, der Begriff der Causalität ist der nämliche Begriff des Grundes in Anwendung auf die zeitliche Folge der Empfindungen. Der beiden Begriffsverhältnissen gemeinsame Gedanke des Grundes aber ist ein blosser Denkbegriff. Er enthält nichts Empfundenes oder Empfindbares, sondern betrifft lediglich die Form unseres einheitlichen Denkens, in Beziehung gesetzt zu gegebenen Empfindungen. Ebenso drücken die Begriffe Raum und Zeit nicht die Zusammenstellung und Verallgemeinerung empfundener Lagen und Verhältnisse aus, sondern das Verfahren, wornach diese Zusammensetzung und die nothwendige, objective Verknüpfung zur Einheit des Raumes, der Zeit erfolgt. Daher können Raum und Zeit wohl durch Abstraction an den Empfindungsvorstellungen als deren Form sichtbar gemacht, aber nicht durch Deduction aus der Empfindung selbst hergeleitet werden. Diese Begriffe widerstreiten dem theoretischen Grundsatze Hume's. Wird ihre Analyse richtig durchgeführt, so kann jener Satz nicht bestehen bleiben, so gibt es Vorstellungen, welche augenscheinlich keine blossen Abbilder, sondern wie schon Locke erkannt hat, die selbsterzeugten Urbilder, selbstgedachte Originale des Bewusstseins sind. Um seinen Fundamentalsatz durchzusetzen, sieht sich daher Hume genöthigt, zunächst die Existenz der Begriffe überhaupt zu bestreiten, indem er mit Berkeley das Denken des Allgemeinen

als widersprechend und unmöglich nachzuweisen sucht, und zwar wie beide den Begriff auffassen mit gutem Rechte, aber ohne damit das Wesen des Begriffs treffen zu können. Ferner muss Hume gewisse, einfache Grundannahmen über die Natur des Raumes gegen die Autorität der Geometrie verwerfen, wobei der sichtliche Eifer, womit er dieses Wagniss unternimmt, den innern Widerstand andeutet, den er empfindet. Endlich muss er das Moment der Nothwendigkeit, das in den Begriffen der Causalität und Substanz unstreitig enthalten ist, und für welches er doch keine unmittelbare Impression aufzufinden weiss, auf eine mittelbare zurückzuführen suchen, weil ihm als Quelle der Vorstellungen nur der directe, oder reflectirte Eindruck bekannt war. Der negative Theil der Causalitätskritik, der Satz, dass die Nothwendigkeit nicht in der ursprünglichen Empfindung gegeben ist, wird sich behaupten lassen, der positive dagegen steht unter dem Einfluss der einseitigen Empfindungstheorie und muss daher selber kritisch überwunden werden.

Die Methode Hume's, auf Erfahrung und ihre unmittelbare Reproduction gegründet, führte schliesslich zum Relativismus, worunter man die Ansicht versteht, dass nicht nur die besondern Gesetze der Erfahrung und Natur, sondern die Principien der Erkenntniss selber von bloss wahrscheinlicher, nicht unbedingter Giltigkeit seien. Dieses endliche Ergebniss, am besten durch Hume's Auffassung des Wunders zu veranschaulichen, weist auf einen Mangel in der Methode zurück und rechtfertigt es, wenn wir der Lehre Hume's im Gegensatz zum Geiste der Positivität, der ihn erfüllte, die Abschliessung einer positiven Weltanschauung bestreiten. Anstatt das Erfahrungsprincip auf den Stoff oder Inhalt der Erkenntnisse zu beschränken, zieht Hume auch deren allgemeine Form in den ungeschlossenen, empirischen Bereich herab, wodurch die festen Grundlagen des Wissens wankend werden und dem auf Erfahrung errichteten Gebäude den Zusammensturz drohen. Aus ähnlichem Grunde haben später Comte und Mill nicht vermocht, die Erfahrungserkenntniss zu begründen und principiell vor subjectivistischen Wendungen abzuschliessen.

3. Berkeley hatte gelehrt, dass Begriffe, worunter er Vor-

stellungen des Allgemeinen versteht, unmöglich seien. Alle unsere Vorstellungen sind vielmehr individuell. Niemand stellt das Dreieck überhaupt vor. Indem aber Vorstellungen an Worte oder Zeichen geheftet werden, können sie allgemein gebraucht werden. Das Wort bedeutet eine bestimmte, individuelle Vorstellung und erinnert zugleich an andere, ebenfalls bestimmte Vorstellungen. Nicht die Vorstellungen selbst, sondern ihr Gebrauch ist allgemein, die Allgemeinheit keine Eigenschaft ihres Inhaltes, sondern eine Art und Weise der Anwendung. Diese, so weit richtige Begriffstheorie kehrte Berkeley sofort gegen die Locke'sche Unterscheidung der zwei Gattungen von Qualitäten, eine Unterscheidung, welche sich nach ihm nur in Worten nicht in der Vorstellung vollziehen lasse, da Niemand die Ausdehnung von der Dichtheit und Farbe in der Vorstellung wirklich zu trennen, und abgesondert aufzufassen vermag. Jene Unterscheidung ist daher keine wirkliche Trennung, sondern nur die theilweise Betrachtung; die abstracte Vorstellung ist eine bestimmte oder individuelle Theilvorstellung, kein selbstständiger Allgemeinbegriff.

Hume adoptirte diese Theorie, die er für eine der wichtigsten Entdeckungen in der Wissenschaft erklärte. Uebrigens ergab sie sich für ihn einfach als Folge des Fundamentalsatzes. Da alle unsere Begriffe von Eindrücken abstammen, Eindrücke aber nothwendig einen individuell bestimmten Grad haben, so müssen auch Begriffe in derselben Weise, wenn auch schwächer, bestimmt sein. Der Verstand kann keine Vorstellung von Quantität und Qualität bilden, ohne zugleich eine bestimmte Vorstellung ihrer Grade zu bilden. Die bestimmte Länge einer Linie kann nicht von der Linie selbst getrennt werden, so wenig wie der bestimmte Grad einer Beschaffenheit von dieser selbst. Ferner sind alle Thatsachen individuell, allgemeine Thatsachen wären absurd und unmöglich; was aber als Thatsache genommen undenkbar ist, die Allgemeinheit, muss als Begriff betrachtet dessgleichen sein. Nur der Gebrauch nicht der Inhalt gewisser Begriffe ist ein allgemeiner. Wir haben zwar stets nur das Bild eines einzelnen Objectes im Bewusstsein, aber wir vermögen unter Umständen dieses Bild so zu verwenden, als ob es mehrere Dinge befassen

würde. Dieser Gebrauch eines Begriffes über seine Natur und Grenze hinaus, rührt daher, dass wir alle möglichen Grade von Beschaffenheit und Grösse so weit sammeln, als es unsere praktischen Zwecke erheischen. Wir können also in der Vorstellung eines Dings mit den verschiedenen Modificationen seiner Eigenschaften wechseln. Ein weiterer Grund für die Allgemeinheit ist die Uebertragung des Namens. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer bestimmten Gewohnheit; diese Gewohnheit bringt nach dem Gesetz der Association eine andere, individuelle Vorstellung herbei u. s. f. und in diesem Wechsel der Vorstellungen besteht ihre Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit des Vorstellens ist jedoch nur Unbestimmtheit. Wenn wir eine grosse Zahl denken, so hat die Seele davon keine vollkommen entsprechende Idee, sondern blos die Fähigkeit einen solchen Begriff nach einer Methode oder Regel, nämlich dem richtigen Gebrauch der Einheiten zu erzeugen, und das Bewusstsein dieser Fähigkeit ist in diesem Falle die Allgemeinheit der Vorstellung. Schliesslich zeigt Hume die Bedeutung der Denkoperation, welche in der Sprache der Schule distinctio rationis heisst, am Beispiele von verschieden gefärbten Marmorkugeln derselben Grösse.

Der Wechsel der Farbe lockert für die Vorstellung die Verbindung von Figur und Farbe; wir beginnen zwischen den verschiedenen Farben gleichsam zu schwanken, während das zweite Merkmal, die Gestalt, constant bleibt. Dadurch gewinnen wir allmälig die Fähigkeit beide Beschaffenheiten zu unterscheiden, obschon nicht wirklich zu trennen, und wir begleiten sodann bald die eine bald die andere Eigenschaft mit einem gewissen, wenn auch für gewöhnlich nicht bemerkten Grade von Reflection. Wir bilden also schliesslich wohl zwei Theilvorstellungen, aber keine gesonderten Allgemeinbegriffe aus. „Ein Mensch, der verlangen würde, dass man die Figur einer weissen Kugel betrachten solle, schlechthin ohne an ihre Farbe zu denken, fordert Unmögliches." [1]) Diese Beobachtung ist nicht zu bestreiten. Neuerdings hat Wundt dieselbe Theorie der Allgemeinvorstellung be-

[1]) a. a. O. VII. Absch. v. I. B. S. 51 ff.

gründet. Doch unterscheidet er richtig den Begriff noch von der Allgemeinvorstellung, wenn er auch irrthümlich dem Begriffe die Existenz als bestimmtes psychisches Gebilde, ähnlich der Empfindung abspricht. Wundt erfasst mit Herbart den Begriff als das Postulat einer Allgemeinvorstellung von der Beschaffenheit, dass sie nur diejenigen Bestandtheile schematisch enthalte, welche allen ihr unterzuordnenden Einzelvorstellungen gemeinsam sind, und die in alle diese Einzelvorstellungen durch einen vollständigen Zerfliessungsprocess übergehen könne. Da aber dieses Postulat genau genommen nie verwirklicht werden kann, da vielmehr dem Begriffe, soll er zu einem wirklichen Acte des Bewusstseins werden, „entweder die Allgemeinvorstellung, oder sogar irgend eine Einzelvorstellung substituirt werden muss“ [1]; so folgt daraus, — dass wir keine Begriffe sondern nur das unerfüllbare Bestreben haben, solche zu erzeugen. Dem Begriff ist also nach dieser Theorie die Existenzfrage gestellt. Haben wir Begriffe? —

Es scheint mir, man habe bisher den Ursprung der Begriffe an der unrechten Quelle aufgesucht, und daraus einen Unterschied der begrifflichen von den gewöhnlichen Vorstellungen hergeleitet, der nicht stattfindet, oder wenn er stattfände, den Erkenntnisswerth der Begriffe sehr herab mindern müsste, nämlich bis auf eine gewisse Brauchbarkeit im Verkehr und in der Mittheilung der Gedanken. Indem man die Gesammtvorstellung entweder dem Begriffe einfach gleichsetzte, oder wenigstens als den Ausgang der Begriffsbildung annahm, musste man das Eigenthümliche der begrifflichen Vorstellung in der schematischen Allgemeinheit, oder geringeren Bestimmtheit erkennen. Nicht diese Allgemeinheit, sondern die höchste Klarheit und Deutlichkeit scheint mir vielmehr die auszeichnende Eigenschaft des begrifflichen Vorstellens zu sein. Dieses Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit, also der grössten individuellen Bestimmtheit hat bereits Descartes als Eigenschaft des begrifflichen Bewusstseins erklärt. Er folgerte dasselbe aus der einfachen Natur des Denkens, die er allem begrifflichen und thatsächlichen Erkennen zu Grunde legte. Und

[1] Wundt Grundz. d. phys. Psych. S. 670 ff.

Spinoza unterscheidet sehr richtig die adäquate, völlig genaue Erkenntnissweise von der verworrenen, durch schwankende und zerfliessende Gesammtvorstellungen oder Gemeinbilder.[1]) Ausser dem Merkmal der Bestimmtheit ist das der Unveränderlichkeit oder Constanz für das begriffliche Vorstellen charakteristisch. Vorstellungen, welche die Natur unseres Denkens selber ausdrücken, oder in der Gesetzlichkeit der Denkacte bestehen, sind völlig constant, die übrigen begrifflichen Vorstellungen suchen wir durch wissenschaftliche Methoden jener vollkommenen Beharrlichkeit anzunähern. Mindestens müssen Vorstellungen, die für Begriffe gelten können, im Zusammenhang eines und desselben Raissonnements, innerhalb des Ganzen eines und desselben Erkenntnissgebietes unverändert erhalten bleiben. Begriffe wären demnach bestimmte und beharrliche Vorstellungen. Weit entfernt, den Empfindungen und Vorstellungen aus Empfindung an Bestimmtheit nachzustehen, übertreffen sie vielmehr diese hierin.

Dennoch besteht ein Unterschied, ja eine wesentliche Ungleichartigkeit zwischen Begriffen und Empfindungsvorstellungen, der sich aus ihrem ganz verschiedenen Ursprunge ergibt. Begriffe sind ursprünglich von Empfindungen verschieden und dürfen nicht als Vorstellungen betrachtet werden, die aus diesen derivirt wären. Wenn wir uns in den strengen Theilen der Wissenschaft, also der Mathematik, der reinen Mechanik umsehen, so treffen wir auf Vorstellungen und Verbindungen von Vorstellungen, die von Beschaffenheitsvorstellungen ihrer ganzen Art und Bedeutung nach verschieden sind. Der Punct, als Durchschnitt oder Berührung der Linien, die Gerade als strenge Richtungsidentität, die reinen Gesetze der Grössenoperationen, die Vorstellung der Masse als Coefficient der Beschleunigung, die der Kraft als Grund der Bewegungsänderung erster Ordnung, — sind nicht Objecte der Empfindung oder der Inhalt von Empfindungsvorstellungen. Sie drücken nichts Gegenständliches, nicht das aus, was wir vorstellen, sondern Formen und Gesetze wie wir vorstellen, und in

[1]) Ethices P. II. Scholium ad prop. XL. conf. de intellect. emendat. tract. sub fine.

welche wir irgend einen empfundenen Inhalt zu bringen haben, um ihn in einen begriffenen umzusetzen. Wir stellen daher diese Formen an und mit den empfundenen Vorstellungen, nicht aber in denselben vor. So kann die mathematische Grenze nicht als Empfindung gedacht werden, wohl aber wird sie an dem empfundenen Objecte vorgestellt. Irgend welche physische, sogenannte Linie nehmen wir zwischen strengen oder reinen Grenzen wahr. Jede Richtungsänderung beurtheilen wir durch den Begriff der Geraden; wesshalb Hering mit Recht erklärt, dass uns jeder Augenblick tausende von mathematischen Linien und Puncten darbiete, welche daher keineswegs blose Producte der Abstraction seien.[1]) Dessgleichen ist der mechanische Begriff der Masse der Art nach von der Beschaffenheitsvorstellung des Stoffes unterschieden. Das Gemeinbild des Stoffes stellt sich als ein Gemische von Empfindungsresten dar, als die unbestimmte, zerfliessende Vorstellung eines Empfindbaren überhaupt; — die Masse im mechanischen Sinne ist ein formaler Grössenbegriff, die logisch und mathematisch bestimmte Vorstellung, welche das Gesetz enthält, nach welchem wir die mechanische Bedeutung irgend welches, empirischen Stoffes zu denken haben. Kraft im Sinne der Mechanik hat mit der populären Kraftvorstellung, dem unbestimmten Bilde eines Strebens und Widerstrebens oder irgend einer willensartigen Ursache nur den Namen gemein. Diese ist eine qualitative, jene eine formale Vorstellung. Die Gemeinbilder mögen zwar den Anlass zur Bildung und Gewinnung von Begriffen geben, aber sie enthalten nicht das Gesetz ihrer Bildung. Begriffe sind formale Vorstellungen. Die Form des Bewusstseins ist Quelle der Begriffe, und zwar entweder ihre einzige oder doch ihre erste Quelle. Begriffe, die ihren Ursprung und ihren Bestand ausschliesslich in den formalen Acten des Anschauens und Denkens haben, nenne ich reine oder ursprüngliche Begriffe, solche, die zur Form des Verstandes noch die Formen der Dinge und Vorgänge der Natur hinzufügen, mögen abgeleitete oder empirische Begriffe heissen. Das Denken selbst

[1]) In den Beiträgen zur Physiologie. S. 288.

ist die einfachste Gestalt des Seins, mithin müssen alle übrigen, denkbaren oder wirklichen Formen des Daseins mindestens in der Form des Denkens bestimmt sein. Die einfachen Denkbegriffe enthalten daher die Form der reinen und empirischen Anschauungsbegriffe.

Ausser ursprünglichen und abgeleiteten Begriffen unterscheide ich mit Dühring[1]), der Bedeutung nach, Begriffe der Gattungen und der Gesetze. Dieser Unterschied rührt von dem Unterschied der Anschauungsformen her, je nachdem die Form der ruhenden, im Raum vorhandenen Mannigfaltigkeit, oder die Form der zeitlichen Veränderung der Begriffsbildung zu Grunde gelegt wird. So wenig es gelingen kann die Vorstellungsform des Raumes auf die der Zeit zurückzuführen oder den gegebenen Unterschied beider Formen aufzuheben, so wenig kann der Gegensatz der Gattungsbegriffe und Gesetze zum Verschwinden gebracht werden. Doch sind die Begriffe der Gesetze, wie ebenfalls Dühring ausführt, von grösserer, begrifflicher Allgemeinheit, entsprechend der vollkommeneren Einfachheit der Zeitform.

Die Allgemeinheit überhaupt, die man mit Recht als Eigenschaft des begrifflichen Vorstellens angesehen hat, besteht nicht in dem Unbestimmten oder Schematischen des psychologischen Gemeinbildes, sondern ist eine Folge der Einfachheit und Formalität der Begriffe. Nur muss streng zwischen der begrifflichen und der numerischen Allgemeinheit unterschieden werden. Jene liegt im Wesen des Begriffs selbst, diese betrifft nur seine Anwendung auf wirkliche Dinge. Erst im Urtheilsacte, in der Beziehung der Begriffe auf Objecte, erhalten die Begriffe einen Geltungskreis, eine numerische Allgemeinheit, welche allein im genauen Sinne des Worts Quantität heissen kann. Begriffe selbst und reine Definitionen aus Begriffen haben im Unterschied von den Urtheilen keine Quantität, sie sind, um einen Ausdruck des wiederholt genannten Philosophen zu gebrauchen, logische Unendlichkeiten.

Die Gattungsbegriffe haben die Verwechslung von Begriff

[1]) vgl. dessen natürl. Dialektik. Berlin 1865. S. 63 u. ff.

und Gemeinbild veranlasst. Die begriffliche Abfolge der Gattungen, ihre Einschliessung und Unterordnung wird gewöhnlich unter dem Bilde der Sphäre gedacht, und dieses Bild für die Sache selbst, d. i. für das in Rede stehende begriffliche Verhältniss genommen, obschon dasselbe eben so gut unter dem Gleichniss einer Verzweigung der Gattungen, eines Stammbaums derselben vorgestellt werden könnte. Ich will daher an einem Beispiel die gänzliche Diversität von Gattung und Gemeinbild nachzuweisen suchen. Dem Gemeinbild: Baum entspricht im gegenwärtig geltenden botanischen Systeme gar kein Begriff. Das Gemeinsame der Bilder verschiedener Bäume, der Besitz eines Stammes, hat keinen begrifflichen oder systematischen Werth. Mithin fallen begriffliche Gattungen und Gemeinbilder von Naturobjecten auseinander. Der Begriff der Gattung überhaupt besteht in der bestimmten, durch die Definition ausgedrückten *Regel* des Erkennens gewisser empirischer Objecte. Diese Definition selbst aber besteht in der Angabe des Ortes im System der zugehörigen Erkenntniss, also wie die Logik richtig lehrt, in der Angabe des Genus und der specifischen Differenz. Durch beide zusammen wird die Stelle im System vollkommen bestimmt.

Denn das System enthält das geordnete Ganze der begrifflichen Erkenntniss eines geschlossenen Gebietes von Erscheinungen. Da die Erkenntnissformen individuell und bestimmt sind, so hindert Nichts, dass es eine begriffliche Erkenntniss nicht blos übereinstimmender Objecte, sondern auch einzelner Dinge gebe. Die Definitionen oder Begriffe der Chemie z. B. sind *zunächst* Begriffe individueller Dinge. Damit ist für das begrifflich Allgemeine die Kluft überbrückt, welche zwischen dem schematisch Allgemeinen und empirisch Einzelnen besteht.

Ich bemerke noch, dass die Definitionen der Gesetze jederzeit durch mathematische Construction erfolgen. Einen Begriff durch Construction definiren, heisst die Regel seiner Darstellung in der Anschauung denken. So ist die Definition einer Parabel das, etwa in der Polargleichung ausgedrückte, bestimmte Gesetz ihrer Darstellung. Jedes Gesetz wird schliesslich durch irgend eine Gleichung definirt; *denn alle begrifflichen Gesetze sind Fälle*

der allgemeinen, logischen Gleichung zwischen Grund und Folge. Eine Gleichung ist aber, wie Ohm richtig lehrte, nicht die Gleichsetzung von Grössen, sondern die Gleichsetzung von Operationen, von Constructionen oder Erzeugungsgesetzen von Grössen.

Ich habe mir diesen Excurs erlaubt auch im Ausblick auf die Kritik Kant's. Es ist klar, wenn Begriffe nicht discursive Allgemeinheiten sind, wie die Gemeinbilder, sondern individuelle und bestimmte Formen oder Methoden des Denkens, so wird es nicht erst der künstlichen Dazwischenkunft besonderer „Schemata" bedürfen, um die formalen Denkfunctionen mit den Formen der Anschauung in Einklang und Verbindung zu setzen. Der erkenntnisstheoretische Unterschied Beider, den entdeckt zu haben Kant's Verdienst ist, soll damit nicht bezweifelt werden. Auch die metaphysische Frage: ob und was unsern Begriffen in der Wirklichkeit entspreche, verliert wenigstens ihre unlösbare Gestalt, da die Form der Objecte und Vorgänge der Natur mit der Form der Denkthätigkeit von vorneherein unter einen gleichartigen Begriff gebracht sind.

Hume nahm den Begriff für eine qualitative Vorstellung, statt für eine formale. Er suchte seinen Ursprung in der Beschaffenheit, anstatt in der Form des Vorstellens. Er verfehlte das Wesen des Begriffs und dieser bleibt daher unberührt von seiner Kritik. Der Einfluss der falschen Begriffstheorie erstreckt sich über alle weiteren Lehren des englischen Kritikers. Desshalb verkannte Hume die Bedeutung des mathematischen Vorstellens, er kritisirte die mathematischen Begriffe durch die Empfindung. Und weil er die eigentliche Function des mathematischen Denkens nicht erfasste, so unterschied er nicht zwischen der begrifflichen Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes und der blos associativen Nöthigung durch Trieb und Gewöhnung. Das mathematische Denken ist das einzige Mittel, den logischen Einheitsbegriff des Grundes in die Anschauung überzuführen. Durch das mathematische Denken stellen wir einen begrifflichen Zusammenhang her, und dringen wir in den wirklichen ein.

4. Die Lehre Hume's über Raum und Zeit besteht in zwei Theilen. Der erste Theil seines Systems bestreitet die unendliche Theilbarkeit der Vorstellungen von Raum und Zeit und behauptet ihre Zusammensetzung aus endlichen Empfindungsbestandtheilen. Der zweite Theil weist diese Elemente nach, und leugnet die Giltigkeit der Vorstellungen des leeren Raums und der reinen Zeit.

Wenn Begriffe von Empfindungen abzuleiten sind, so müssen Begriffe in derselben Weise individuell und bestimmt sein, wie die Empfindungen, ihre Urbilder; sie müssen eine Grösse und einen Grad haben und es können keine Vorstellungen statt haben, welche der Theilbarkeit ins Unendliche fähig, d. i. ohne bestimmte Grösse wären. Daher muss den Vorstellungen von Raum und Zeit eine endliche Grösse, ein Empfindungsminimum zu Grunde liegen, woraus sie durch Zusammensetzung gebildet werden. Die Theilbarkeit ins Unendliche ist sowohl im Begriffe als in der Wirklichkeit unmöglich. Wenn ferner Impressionen und Begriffe, vom Grade ihres Bewusstseins abgesehen, dasselbe sind, so kann es keine von Impressionen freie oder rein formale Begriffe geben, Raum und Zeit müssen mithin aus Empfindungen abgeleitet sein. Der Raum ist die Ordnung sichtbarer und fühlbarer Punkte, die Zeit die Succession der Empfindungen. Ein Vacuum — eine Ausdehnung, leer von Impressionen, wäre eine Trennung von Raum und Empfindung; also ist das Vacuum undenkbar und unmöglich, ebenso wie eine Zeit ohne Succession oder eine unveränderliche Dauer.

Nun gibt aber die Geometrie die klarsten Beweise für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche, auch geht sie von der Vorstellung des leeren, ungeschlossenen Raumes aus, welche Vorstellung noch durch anderweitige Argumente beglaubigt wird. Gegen beide Arten von Einwürfen wendet sich daher Hume, um seine Lehre zugleich zu vertheidigen und zu erläutern. Er bestreitet die Autorität der Geometrie in Bezug auf Thatsachen. Sie ist ihm nur eine Wissenschaft der Beziehung von Ideen, nicht Erkenntniss des Wirklichen. Ihre Demonstrationen mögen scharf und giltig sein, aber ihre Begriffe sind willkürlich. Die Definitionen, von denen sie ausgeht, sind unverständlich, wenn man

nicht von der unendlichen Theilbarkeit absteht, und untheilbare, sensible Punkte zugibt. Das Maass, womit sie die Gleichheit und Proportionalität der Figuren bestimmt, ist niemals völlig genau; es verschafft uns keine Kenntniss von der wirklichen Anzahl der Puncte in den Figuren. Die Geometrie mag daher das Urtheil der Sinne an Schärfe und Genauigkeit noch so weit übertreffen, ihre Begriffe sind doch stets weniger scharf und bestimmt, wie die einfachen Impressionen selbst. Niemals kann die Präcision der geometrischen Vorstellungen grösser werden, als die der Elemente der sinnlichen Wahrnehmung, in Wahrheit bleibt sie hinter dieser zurück. Den zweiten Theil der Einwürfe beantwortet Hume durch die Unterscheidung zwischen dem Eindruck, den eine blose Distanz und die Unterbrechung von Empfindungen bewirken und dem genau ähnlichen einer wirklichen Ausdehnung und Dauer. Durch Verwechslung der Distanz mit Ausdehnung werde das Leere erdichtet, wie die Beharrlichkeit, wenn zwei gleiche Erscheinungen desselben Objects für den Beweis seiner continuirlichen Existenz genommen werden.

Es entspricht dem Positivismus des schottischen Kritikers, die Unendlichkeitsvorstellung, und zwar grade in der Richtung nach dem unendlich Kleinen beseitigen zu wollen. Das unendlich Grosse ist so offenbar eine formale Vorstellung, die auf der Vorstellungsfähigkeit beruht, in so ferne diese subjectiver Seits ungehemmt ist; dass es nicht leicht in Widerspruch zur Wirklichkeit gerathen zu können scheint. Wir sind uns bewusst, über jede wirkliche Vorstellung in der reinen Vorstellung hinausgehen zu können, in so ferne es sich nur um die formale Hervorbringung von Grösse handelt; dies Bewusstsein begründet und erschöpft zugleich den Begriff des unendlich Grossen. Das Wirkliche dagegen wird als bestimmte Grösse gegeben, und wenn wir nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Vorstellungsform, in der das Wirkliche aufgefasst wird, und dem letzteren selbst; so verwickeln wir uns in den Widerspruch einer bestimmten, endlichen Ausdehnungsgrösse, die dennoch aus unbestimmt vielen Theilen bestehen soll. Hume bestreitet, dass wir eine adäquate Idee des Unendlichen haben, da unsere Vorstellungsfähigkeit beschränkt

ist. Das Unendliche entsteht nur in der Zusammensetzung von Theilen; in der Decomposition der Theile dagegen stossen wir zu Folge der Grenzen unseres Vorstellungsvermögens nothwendig auf untheilbare Bestandtheile. Dies gilt sowohl von den Begriffen der Einbildung als von den Impressionen selbst. Der zehntausendste Theil eines Sandkörnchens gibt zwar eine deutliche Vorstellung der Zahl, die Einheit dagegen, die zu dieser Zahl gebraucht wird, ist in der Phantasie nicht kleiner als das Bild des Sandkörnchens selbst. Ein sichtbarer Punct, von dem wir das Auge entfernen, ist im Momente, wo er der Wahrnehmung entschwindet, eine absolut untheilbare Grösse. Das Mikroskop bildet nur ein neues Minimum für die Wahrnehmung, ohne die Grösse dieses Minimums an sich zu ändern. Da uns aber die Sinne häufig ein unverhältnissmässiges Bild von Dingen geben, die sie uns als einfach vorstellen, obschon wir durch Erfahrung schliessen, dass sie in Wirklichkeit noch Theile haben, so schliessen wir voreilig, dass es Theile geben könne jenseits aller möglichen Empfindbarkeit. Die Neigung der Einbildung eine einmal begonnene Theilung fortzuführen, bewirkt die Täuschung einer unendlichen Theilbarkeit, d. i. der Fähigkeit beliebig unter die Grenze des einfach Wahrnehmbaren hinabzusteigen. Die Vorstellung des Raumes (und ebenso der Zeit) ist daher aus endlichen Theilen zusammengesetzt. Und was von der Vorstellung gilt, das gilt mindestens möglicher Weise von dem Wirklichen selbst, während dasjenige, was schon in der blosen Vorstellung unmöglich und widersprechend ist, wie die unendliche Theilbarkeit, um so mehr von der Wirklichkeit unmöglich und unstatthaft sein muss. Daher ist der Raum (und ebenso die Zeit) wirklich aus untheilbaren Grössen bestehend, — der Raum aus sichtbaren und fühlbaren Puncten, die Zeit aus der Summe der kleinsten Folge von Empfindungen.

Wir können auf diese Beweisführung entgegnen, dass sie das Wirkliche mit der Form des Wirklichen verwechsle, was allerdings auf dem Standpuncte Hume's nothwendig war. Soll die Vorstellung des Unendlichen die vollendete Vorstellung unendlich vieler wirklicher Theile sein, so wäre der Widerspruch unvermeidlich, und noch dadurch zu verstärken, dass nicht blos die

einmal begonnene Theilung einer wirklichen Grösse ins Unendliche fortgesetzt, sondern überdies schon auf unendlich verschiedene Weise begonnen werden kann. Die Unendlichkeit des Raumes ist nur die Folge seiner Stetigkeit und vollkommenen Gleichförmigkeit und zugleich die Probe dieser seiner formalen Natur. Die unbeschränkte Vermehrung und Verkleinerung der Raum- und Zeitgrössen in der Vorstellung kann als Beweis dienen, dass Raum und Zeit zur Form, nicht zum Inhalt des Vorstellens gehören. Die Unendlichkeit des Raumes z. B. beruht einfach darauf, dass wir Raum im Raume vorstellen, jede bestimmte Ausdehnung als Bestimmung des allgemeinen Raumes. Der Leugnung des reinen Raumes bei Hume entspricht der Versuch die absolute Zeit zu beseitigen; beides ergibt sich aus der Annahme, dass Raum und Zeit aus Empfindungen zusammengesetzt, von Impressionen abgeleitet seien. Es könnte beinahe schon die blose Reflection auf den Thatbestand des Bewusstseins genügen, um das Irrige jener Annahme fühlbar zu machen. Veränderung und Beharrung stehen in unauflöslicher Verbindung und zwar so, dass die Form des Beharrens Voraussetzung jeder Wahrnehmung und jedes Begriffs der Veränderung ist. Wie wir wirkliche Veränderungen nur als solche irgend wie beharrlicher, sich erhaltender Dinge vorstellen und begreifen, wie demnach der Grundsatz der Veränderung seine Grenze und seinen Halt am Principe der Constanz hat, so erkennen wir auch das reine Schema der Veränderung, die Zeitform der Entwicklung als solche, nur im Hinblick und unter beständiger Voraussetzung der absoluten und — wie widersinnig dies auch klingen mag — der an sich selber beharrlichen Zeit. Gerade die Form des Beharrens ist die reine Zeitform. Dem Raum, als Grundform aller möglichen, räumlichen Bestimmtheit entspricht die Beharrlichkeit oder reine Zeit, von der sich die Veränderung als Bestimmung und Besonderung abhebt. Wie jede Lage nur als Lage im Raume nicht blos begriffen sondern auch wahrgenommen wird, obschon diese Form der Wahrnehmung erst durch Reflection erkannt wird; so wird jede Veränderung als Theil der absoluten Zeit gedacht und wahrgenommen. In der Incommensurabilität der Form des Beharrens im Vergleich

mit der Form der Veränderung besteht die unendliche Theilbarkeit der Zeit, welche so gefasst, alles Widersprechende zu verlieren scheint.

Ich halte die Einwendungen Hume's von seinem Standpunkte für consequent, aber ich halte diesen Standpunkt für verfehlt, der die Formalität von Raum und Zeit verkennt, welche die Unendlichkeit beider Vorstellungen sowohl begründet, als erklärt. Uebrigens ist die Art merkwürdig, wie Hume Raum und Zeit aus minimalen Empfindungen zusammengesetzt denkt. Um den Cirkel zu vermeiden, den bereits Locke in der Definition der Ausdehnung bemerkt hatte, um also nicht Ausdehnung aus wirklich ausgedehnten Elementen abzuleiten, nimmt er die Zuflucht zu Puncten, die mit einem offenbaren Missbrauch des Wortes mathematische Puncte heissen, und welche zwar einfach sind, wie strenge Puncte, aber zugleich mit Sichtbarkeit und Fühlbarkeit ausgestattet. Jede von diesen einfachen Sichtbarkeiten oder Fühlbarkeiten bildet für sich eine bestimmte, daher selbstständige Impression. Dadurch werden die Puncte verhindert zusammenzufallen und gezwungen eine Ausdehnung zu bilden, deren weitere Bearbeitung, also namentlich die Erkenntniss der dritten Dimension, auch nach Hume Sache der „Vernunft", und nicht Entdeckung der Sinne ist.

Der Fehler der Annahme liegt, abgesehen von der Unmöglichkeit eine punctuelle Farbe oder Tastempfindung vorzustellen, darin, dass der Punct in der Vorstellung, als Theil ihres Inhaltes statt an derselben, als Durchschnitt und strenge Grenzbestimmung gesucht wird. — „Fünf Töne auf der Flöte" geben die Vorstellung der Zeit, und diese ist nicht etwa eine sechste Impression, sondern nichts, als die Ordnung, in der wir jene fünf Eindrücke empfangen haben. Die kleinste noch wahrnehmbare Succession von Empfindungen bildet das sinnliche Element der Zeit. Wir hätten uns demnach die Zeitlinie als dicht mit Empfindungen besetzt zu denken, da ein Intervall von Empfindungen so wenig eine Zeitstrecke sein soll, wie ein bloser Abstand eine wirkliche Ausdehnung sei.

Wie nahe übrigens Hume selbst der Anerkennung des formalen

Raumes kommt, ist aus der überaus künstlichen Wendung zu ersehen, mit der er den Beweisen für das Leere zu begegnen sucht. Locke hatte den Unterschied der Raumidee von den Eindrücken der Dichtheit und Farbe psychologisch erwiesen, und von der Vorstellung des Leeren gegen die Descartesische Gleichsetzung von Materie und Raum Gebrauch gemacht. Hume hatte dagegen wieder Empfindung und Form der Empfindung, Impression und Raum vermengt. Dennoch will er die Folgerung daraus nicht einräumen. Wer mit Descartes Materie und Raum, oder mit Hume Impression und Ausdehnung für einerlei nimmt, muss zugeben, dass mit der Vernichtung der Materie oder der Abwesenheit von Empfindung zugleich der Raum derselben weggeschafft sei, dass die Wände eines Zimmers, aus dem die Luft und alle Materie entfernt ist, sich ohne weiteres berühren müssen. Diesem Schlusse zu entgehen, schlägt Hume einen Ausweg ein; er bemüht sich einen Unterschied zwischen der Vorstellung eines blosen Abstandes, einer Unterbrechung der Empfindungen und jener der leeren Ausdehnung aufzufinden. Wir nehmen die Distanz sichtbarer Dinge wahr, auch wenn nichts Sichtbares zwischen ihnen gegeben ist. Ebenso erkennen wir die Entfernung fühlbarer Objecte, ohne dass sonst Fühlbares dazwischen tritt. Die völlige Abwesenheit von Licht ist Mangel von Empfindung, sie kann daher keine Vorstellung von Ausdehnung verschaffen. Erscheinen aber im lichtleeren Nichts zwei leuchtende Puncte, so werden wir ihren Abstand bemerken und sehen, ob derselbe gross oder gering, veränderlich oder unveränderlich ist. Eine Bewegung, die ohne Hinderniss erfolgen würde, könnte für sich keine Raumvorstellung bewirken; wird dieselbe jedoch durch Widerstandsempfindungen unterbrochen, so ist die Wirkung davon derjenigen einer Abstandsempfindung gleich. Jene Puncte und diese Widerstandsgefühle erregen unsern Sinn in derselben Weise, wie sie ihn treffen oder berühren würden, wenn zwischen ihnen noch andere Impressionen gegeben wären. Wir sind geneigt, gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen zu beziehen, und obschon wir nichts wahrnehmen, als eine gewisse Lage der Eindrücke, so schliessen wir doch auf wirkliche Ausdehnung, welche gewöhnlich diese Lage verursacht. Die

Erfahrung verstärkt diesen Schluss, indem sie lehrt, dass ohne Aenderung jener Eindrücke andere Empfindungen dazwischen treten können, oder, dass die eine Art von Abstand, die Nichts ist, als Empfindungsmangel verbunden mit einem Verhältniss von Empfindungen in die andere, in wirkliche Ausdehnung verwandelt werden kann. Auf ähnliche Weise sucht Hume die Erdichtung der leeren oder beharrlichen Zeit zu erklären. Die Erscheinung eines Objects um fünf Uhr und dann wieder um sechs Uhr veranlasst uns im Vergleiche mit der Folge unserer Vorstellungen, eine Zwischenzeit anzunehmen, innerhalb welcher das Object unverändert existirt haben soll. Ueberdies belehrt uns die Erfahrung, dass das unverändert erscheinende Object wirklich einer Reihe von Veränderungen inzwischen fähig war; und obgleich uns Nichts, als zwei gleiche Erscheinungen desselben Dinges gegeben sind, so bewirkt doch ihre Stellung und Beziehung zu dem Vorstellungsverlaufe die Vorstellung von Dauer. Das Object war in unserm Falle eigentlich der Zeit enthoben, da die Zeit nur Succession von Empfindungen ist, aber wir fingiren einen zeitlichen Abstand, indem wir die Eindrücke des Objects mit der Folge unserer Empfindungen verbinden.

Es braucht kaum besonders bemerkt zu werden, dass diese Schlusssätze den eigenen Prämissen Hume's widersprechen. Zwei Puncte sind in seinem Systeme nie mehr oder weniger als zwei Elemente des Raumes, wenn Nichts ausser ihnen gegeben ist, kann ihre vereinigte Vorstellung nie mehr als die eines Linienelementes ergeben. Die Puncte mögen an sich getrennt existiren, in der Vorstellung müssten sie sich berühren, — oder der Raum ist nicht, wie Hume will, aus punctuellen Impressionen zusammengewebt. Ferner ist es augenscheinlich, dass von Distanz, Lage, Richtung nur unter Voraussetzung des Raumes gehandelt werden kann, dass diese Vorstellungen die Raumanschauung vielmehr zur Bedingung haben, als sie bewirken können. Wenn es endlich möglich ist, in gewissen Fällen ohne weitere Empfindung eine Vorstellung zu empfangen, gleich derjenigen einer wirklich empfundenen Ausdehnung, so vermuthen wir mit Grund, dass die nämliche Fähigkeit die hinlängliche Quelle aller Raumanschauung

sei. Ein Verhältniss von Empfindungen wird wie ein wirklicher Raum vorgestellt. Vielleicht sind es überhaupt nur Verhältnisse von Eindrücken, die wir zu Folge der Natur oder Form unseres Vorstellens als Raum wahrnehmen. Wenn das Nichts zwischen Empfindungen als Ausdehnung vorgestellt wird, so kann der Grund der Raumsetznng mindestens in diesem Falle nur im Subjecte, nur in seiner Auffassungsart liegen, da Niemand das Nichts für etwas Objectives ansehen wird. Und wenn das Vermögen der Raumvorstellung in diesem Falle subjectiv ist, warum nicht in allen übrigen Fällen? Wenn wir die Beweisführnng Hume's solcher Gestalt für missverständlich erklären, so sind wir auch im Stande, den Grund seines Missverständnisses zu zeigen. Der schottische Kritiker vermochte nicht die Art der Wirklichkeit zu denken, die der unumgänglichen Conception des leeren Raumschemas zuzuschreiben ist. Er konnte sich bei der Wirklichkeit des „Undinges" Raum mit Recht nicht beruhigen. Das Wirkliche sah er in den Impressionen, und dem, was diesen entspricht, die wahre Beschaffenheit der räumlichen Ordnung der Eindrücke hielt er dagegen für unbegreiflich. Dieses eigentliche Motiv seiner Bekämpfung des Leeren geht aus einer Anmerkung hervor, worin er sich über die Grenzen seiner Untersuchung ausspricht. Er schränkt dieselbe auf die Erscheinungen der Objecte in Beziehung auf unsere Sinne ein, ohne auf die Erforschung der wahren Ursachen derselben ausgehen zu wollen. In Bezug auf das Wirkliche selbst; theilt er die Voraussetzung der Newton'schen Naturphilosophie von der Getrenntheit und Selbständigkeit der körperlichen Elemente. Nun scheint aber jede atomistische Vorstellungsart den Beweis des absoluten Raumes zu liefern; eine Folgerung, der sich Hume mit der Wendnng entzieht: „man räumt ein Vacuum ein, d. h. Körper können in einer solchen Ordnung gestellt werden, dass sie noch andere, ohne von diesen gestossen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieser Stellung ist unbekannt. Wir kennen blos ihre Wirkungen auf die Sinne und ihre Fähigkeit Körper anfzunehmen." [1]

---

[1] a. a. O. S. 136.

Zugegeben, dass wir das Wesen dieser Ordnung nicht kennen, so hindert dennoch Nichts, die allgemeine Form ihrer Erscheinung in Bezug auf unsre Sinne zu entdecken — und als diese Form den Raum zu erweisen.

Um die Angriffe Hume's gegen die Geometrie nicht zu unterschätzen, müssen wir ihre Richtung scharf ins Auge fassen. Es ist öfters leicht, einem Autor Widersprüche und selbst Verkehrtheiten in Worten nachzuweisen, wo doch solche in der Sache selbst nicht stattfinden. Die Geometrie und überhaupt die Mathematik ist nach Hume eine Wissenschaft durch Relationen von Ideen, keine Erkenntniss von Thatsachen. Zwar ihre Grundlagen entlehnt sie der Erfahrung, dem Impressionenstoffe, aber ihre weiteren Beweise und Entwicklungen beziehen sich lediglich auf Begriffe. Hume bezweifelt nicht die Richtigkeit der reinen, sondern die Giltigkeit der angewandten Mathematik. Wenn wir uns an den eigentlichen Sinn der Ausdrücke analytisch und synthetisch halten, wornach der erstere überhaupt das begriffliche, wenn auch nicht gerade durch Begriffszergliederung erzielte Wissen bezeichnet, der letztere das gegenständliche Erkennen in seinem Unterschiede vom rein ideellen Wissen; so können wir allerdings mit Kant sagen, Hume habe die Mathematik für eine analytische Wissenschaft genommen. Uebrigens wähne man nicht, über Hume's begründeten Zweifel an der objectiven Giltigkeit der Mathematik mit der Entdeckung triumphiren zu können, dass die Methode der Mathematik und speciell der Geometrie keine rein analytische im logischen Sinne des Wortes sei, sondern durchwegs von den Denkoperationen der Begriffsverbindung und -Erweiterung Gebrauch mache. Mag man überzeugt sein, dass schon die Grundform, in die sich alles mathematische Raissonnement kleidet, die Gleichung, kein identischer oder analytischer Satz sei, mag man also willig eine Synthesis a priori in der Mathematik einräumen; die berechtigte Frage Hume's wäre damit noch nicht erledigt. Denn nicht die Thatsache der reinen Mathematik noch die von ihm freilich zu wenig untersuchte Form ihres Verfahrens, will Hume in Anspruch nehmen, sondern ihre Anwendbarkeit auf wirkliche Dinge. Wie sehr er das Gewicht der geo-

metrischen Beweise fühlt, deren Grundlagen er in ihrer Giltigkeit bestreitet, beweisen die Aeusserungen in dem „Essay“. Der paradoxe Satz der unendlichen Theilbarkeit werde, erklärt er, auf eine Reihe der natürlichsten und klarsten Beweisgründe gestützt, so dass man die Vordersätze nicht zugeben könne, ohne zugleich der Folgerung beitreten zu müssen. Er weiss sich dagegen nicht anders zu schützen, als durch Verwerfung der abstracten Begriffe. In der That ist hier der Angelpunct, worum sich seine antigeometrische Argumentation dreht. Alle Vorstellungen, deren der Geometer sich bedient, sind nur Einzelvorstellungen, welche die Sinne oder die Einbildungskraft liefern, und daher nicht ohne Ende theilbar. Gibt es Begriffe als einfache, strenge Denkformen von der Bestimmtheit und Wirklichkeit der Empfindung, obschon von dieser der Art nach verschieden, so lässt sich Hume's Zweifel lösen. Gegen seine falsche Vorstellung vom Begriffe hat sich eine Widerlegung der skeptischen Einwürfe gegen die Mathematik zu kehren.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass Hume nicht die reine Mathematik bezweifeln wollte, so wäre auf die Erklärung in der „Untersuchung“ zu verweisen: die von Euklid demonstrirten Wahrheiten würden ihre Gewissheit und Evidenz für immer behalten, auch wenn es niemals in der Natur einen Cirkel oder ein Dreieck gegeben hätte; weil Urtheile dieser Art durch reine Denkoperation entdeckt werden, ohne von was immer für einem wirklichen Ding in der Welt abhängig zu sein. Diese Unabhängigkeit der mathematischen Demonstrationen von den Thatsachen mag ein logischer Vorzug sein, aber, wie sie die Gewissheit der mathematischen Urtheile bewirkt, so ist sie auch zugleich der Grund ihrer Leerheit an realer Erkenntniss.

Dem Anscheine nach ist die frühere, ausführlichere Bekämpfung der Geometrie in der „Abhandlung über die menschliche Natur“ skeptischer als die in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (Sect. XII. Part II.) In Wahrheit ist die Absicht des Angriffes in beiden Darstellungen eine und dieselbe; es soll die vollkommene Giltigkeit der Geometrie von den Gegenständen der Sinne und Erfahrung bestritten werden und zwar in Bezug

auf einen einzigen, allerdings sehr erheblichen Punct, nämlich ihre behauptete Theilbarkeit des Raumes ins Unendliche. Dieser einzige, paradoxe, von der Wirklichkeit ungiltige Satz nimmt der Geometrie, deren übrige Beweise den vollsten Beifall verdienen, die Untrüglichkeit, welche auch der „Abhandlung“ zu Folge der abstracten Grössenlehre allein, dem Muster, aber freilich auch dem einzigen Falle einer gewissen Erkenntniss durch reine Vernunft, zuerkannt werden darf. Die unendliche Theilbarkeit soll die Definitionen der Geometrie unverständlich machen, einen strengen Begriff von räumlicher Grösse und räumlichem Maasse verhindern, und das Denken in Ungereimtheiten verwickeln, die, obschon durch die verschiedensten Beweise unterstützt, unmöglich von den Gegenständen der Wahrnehmung giltig sein können. Ich erinnere an den Einfluss, den gerade das Problem der unendlichen Theilbarkeit auf den Gedankengang Kants genommen hat. Schon in der monadologia physica bemüht er sich diesen Grundsatz der Geometrie mit der Forderung der Naturphilosophie, das Wirkliche discret vorauszusetzen, zu vereinigen. Später redet er wiederholt von der „Chikane einer verfehlten Metaphysik“, welche der gewissen Behauptung der Geometrie zum Trotz die unendliche Theilbarkeit geleugnet habe. Ohne Zweifel war für Kant dieses Dilemma zwischen Mathematik und Naturphilosophie mit ein Motiv zur Ausbildung der Lehre, dass der allgemeine Raum ausschliesslich eine Vorstellungsform sei.

Die Ausdrücke, womit Hume in der „Abhandlung“ die objective Giltigkeit der Geometrie bekämpft, sind schroff und nicht immer glücklich gewählt, um den Sinn seiner Bestreitung zu treffen. Sie können ungeeignet, zum Theile selbst verkehrt erscheinen, während die ihnen zu Grunde liegende Meinung sehr bestimmt und richtig ist. Erinnern wir uns an die Grundtendenz seiner kritischen Philosophie: die Widerlegung aller und jeder Erkenntniss von Gegenständen durch blose Vernunft oder Demonstration, und wir werden ihn verstehen, wenn er von der „Ungenauigkeit“ der Geometrie redet, von Irrthümern, die ihr nothwendig anhaften, obschon sie nicht beträchtlich und in der Praxis ohne Folgen sind. Es ist leicht die Einwendungen Hume's

der Plumpheit zu zeihen und sie in Worten abzuweisen, aber schwer die wichtige Frage zu lösen, welche Hume aufwirft, ob nämlich die Wahrheiten der Geometrie, ihrer ideellen Vollkommenheit unbeschadet, von den Gegenständen der Erfahrung genau giltig seien?

Ich will diese eigentliche Fragestellung des schottischen Kritikers an einem Satze der „Abhandlung“ zu zeigen versuchen. „Wenn die Geometrie über die Grössenverhältnisse in den Dingen entscheidet, so brauchen wir nicht mit der allergrössten Präcision und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweise erstreckt sich so weit. Die Abmessungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrthümer veranlassen, ja überhaupt gar keine, wenn nicht diese Wissenschaft von allen Seiten nach der grössten Vollkommenheit strebte[1]). Der Nachdruck dieser, sonst unbegreiflich schiefen Stelle, liegt auf dem „Entscheiden der Geometrie über die Dinge“, und die Beweise von denen behauptet wird, dass sie nicht mit der grössten Pünktlichkeit sich bis zu den Dingen erstrecken, sind die thatsächlichen Beweise, die Anwendungen der Geometrie auf Objecte, denn von den ideellen Beweisen den „Abmessungen und Proportionen der Figuren“ wird ja ausdrücklich eingeräumt, dass sie völlig genau seien, wie denn Hume überhaupt den geometrischen Demonstrationen rein als solchen „vollsten Beifall“ zollt. Was liegt näher, als zu sagen, dass es nicht die „Zeichnung“ und selbst nicht ein Entwurf in der Einbildung sei, von welchen beiden wir wissen, dass sie der begrifflichen Strenge der geometrischen Demonstration nie völlig entsprechen können, worauf es der Geometrie ankommt, sondern die reine Gesetzlichkeit der Anschauung? Die Geometrie ist ideelle Raumwissenschaft, sie könnte Logik des Raumes genannt werden; sie ist Wissenschaft nicht der Thatsachen, sondern der Gesetze der Anschauung. Aber damit würde gerade zugestanden sein, was Hume will. Wenn selbst die Zeichnung, also ein Gegenstand, der eigens

[1]) a. a. O. S. 101.

der geometrischen Demonstration angepasst wird, der durch diese geforderten begrifflichen Construction nicht genau zu entsprechen vermag, so gibt es überhaupt keinen Gegenstand, der den geometrischen Ideen völlig gemäss ist, so ist die Geometrie keine genaue Erkenntniss von Gegenständen. Ihre logische Vollkommenheit ist gegenüber der gegenständlichen Wirklichkeit ein Mangel. Was hilft ihre ideelle Präcision zur vollen Erkenntniss des Wirklichen, wenn sie sich nicht herablassen kann zum Niveau der Thatsachen? Es kommt darauf an, ob wir mit unserem Positivisten den Nachdruck und Vorzug auf die Gegenstände legen wollen und das thatsächliche Erkennen, oder auf die Begriffe und die Relationen der Ideen. Ich glaube, die Wahl kann nicht zweifelhaft sein. Erkenntniss besteht in Uebereinstimmung des Denkens und der Wirklichkeit. Auf der Höhe der Abstraction drehen wir uns mit dem Dogmatiker ewig im leeren Kreise der Begriffe, erst durch die Beziehung auf das Wirkliche wird unser Wissen zum Beurtheilen von Etwas, was da ist, wird das jungfräuliche Denken durch gegenständlichen Inhalt befruchtet — und damit allererst Erkenntniss.

Ideell können wir allerlei Sorten von Geometrien construiren, Räume von positivem oder negativem Krümmungsmaasse untersuchen, Dreiecke mit Winkelsummen von mehr oder weniger als zwei Rechten, „Parallelen", die sich neigen, ohne sich zu treffen, wir können n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeiten Räume betiteln und das Gerade krumm sein lassen; ohne dass die ideelle Vollkommenheit diesen Geometrien die objective Giltigkeit verleiht und sie davor schützen kann, Hirngespinnste zu bleiben.

Es ist wahr, Hume's Redeweise steht dem Angriffe blos. Er spricht von „Ungenauigkeit, von Mangel an Accuratesse", wo er eigentlich nur von Unanwendbarkeit der geometrischen Begriffe reden sollte. Es widersagt einfach dem Sprachgebrauche, den gedachten Durchschnitt im Puncte, die Berührung im Puncte, weniger scharf und pünctlich zu nennen, als das Zusammenfliessen von Linien in einem gemeinschaftlichen Segmente, oder das Fortlaufen von Tangente und Curve durch eine gewisse Raumstrecke hindurch, — Beispiele, welche Hume herbeizieht, um den Unter-



schied von objectiver Anschauung und geometrischem Begriff zu zeigen. Die Strenge, welche den geometrischen Vorstellungen eignet, ist von der Schärfe der sinnlichen offenbar nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Oder soll vielleicht die geometrische, gedachte Gerade nicht gerade genug, etwa weniger gerade sein, als eine sinnliche, sogenannte Linie?

Die Ungenauigkeit, welche Hume in der Geometrie zu finden glaubt, betrifft also nicht ihre Beweise, sondern die Gegenstände der Beweise und die Begriffe, auf denen sie errichtet werden. Die ersten Principien der Geometrie sollen nach ihm auf Sinne und Einbildungskraft beruhen, daher in den Grenzen dieser Fähigkeiten eingeschlossen sein, so dass die Schlüsse daraus nie über diese Vermögen hinausgehen, noch weniger ihnen widersprechen können, wie es der Fall von dem angenommenen Grundsatz der unendlichen Theilbarkeit sein würde. In ihren Grundlagen ist die Geometrie Erfahrungswissenschaft, und theilt in Bezug auf dieselben die Unvollkommenheit jeder empirischen Wissenschaft. Vergeblich werden wir einen genauern Begriff des Geraden oder Krummen auszubilden suchen, als er in der Unterscheidung der Sinne gegeben ist, umsonst einen Punct denken, der nicht ein Minimum von Sichtbarkeit und Fühlbarkeit wäre. Auch die Gleichheit und der Unterschied der Grösse wird schliesslich durch die Sinne erkannt. Der strenge Begriff der Gleichheit ist die Anzahl der Puncte einer Figur. Aber dieser Maassstab ist unbrauchbar wegen der Kleinheit der Puncte und der Unfähigkeit, ihre Zahl zu bestimmen. Wir sehen uns daher auf die Vergleichung der Figuren angewiesen, und da wir erfahren, dass diese Vergleichung, einer sehr weit gehenden Verbesserung fähig ist, bilden wir voreilig einen Begriff vollkommener Gleichheit aus, einen Maassstab, dessen Genauigkeit so gross sei, dass weder die Sinne noch die Einbildungskraft ihm entsprechen können. Dieser unbestimmte Maassbegriff ist nicht nur unnütz, sondern selbst chimärisch. „Das letzte Richtmaass für die geometrischen Figuren ist immer nur in den Sinnen und der Einbildung zu suchen, so dass es ungereimt ist, von einer Vollkommenheit zu sprechen, so hoch, dass diese Fähigkeiten nicht darüber zu ent-

scheiden vermögen, da die wahre Vollkommenheit eines Dinges doch eben in der Uebereinstimmung mit seinem höchsten Muster besteht."

Die Fehler dieser Auffassung der Geometrie sind unschwer zu entdecken. Der Gegenstand der Geometrie ist nicht die sinnliche Anschauung, er ist überhaupt nicht Anschauung, weder die empirische, den Sinnen gegenwärtige, noch eine nachgebildete in der Phantasie, sondern die Form der Anschauung, welche als solche nothwendig selber unanschaulich ist. Weit entfernt desshalb ein bloses Nichts zu sein, ist diese Form an jeder wirklichen, empfundenen Anschauung nachweisbar. Wir nehmen ausgedehnte Objecte nur zwischen strengen Grenzen wahr. Diese Grenzen sind allerdings von mathematischen Linien oder Flächen noch verschieden. Die letzteren sind logisch bestimmte, nach Begriffen dargestellte Linien und Flächen. Die Geometrie ist eben Wissenschaft der Raumform, daher von der formalen Anschauung allein noch unterschieden, durch das Logische, das in ihr wirksam ist. Das Formale der Anschauung bildet für ihr Bestimmen und Setzen nach Begriffen die Grundlage. Ihre Genauigkeit ist mithin die logische, die Genauigkeit der vollkommen scharfen, ganz einfachen Denkfunction in Anwendung auf das Anschauungsschema. Auch sind die geometrischen Maassbestimmungen specifisch verschieden von der Messung und Vergleichung durch die Sinne. Proportionalität und Gleichheit der Gebilde werden in der Geometrie begrifflich aus dem Bildungsgesetze der Figuren erkannt. Die Congruenz z. B. wird nicht durch die Deckung erprobt, sondern die Nothwendigkeit der Deckung aus der Congruenz im geometrischen Sinne gefolgert. Weil die Construction eines ebenen, gradlinigen Dreiecks durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel begrifflich bestimmt ist, sind irgend welche Dreiecke mit diesen Constructionsstücken congruent, und müssen sich decken, ohne dass wir sie erst zur wirklichen Deckung zu bringen brauchten.

Mit Berichtigung dieser Fehler ist jedoch der „Zweifel" Hume's nicht abgewiesen, vielmehr drängt er sich in verstärktem Grade auf. Je mehr wir den Artunterschied der Geometrie von

einer Erfahrungswissenschaft hervorkehren, desto dringender wird die Frage: ob diese ideelle Wissenschaft noch objective Giltigkeit haben könne, ob sie mehr sei, als eine Beschäftigung mit Begriffen und nach Begriffen erzeugten Gestalten? Die Lösung dieses eigentlichen Problemes Hume's würde nur gelingen, wenn wir das Stattfinden zweier weiteren Voraussetzungen zeigen könnten. Nur wenn das Raumschema, das die Geometrie logisch bestimmt, zugleich das Schema der empirischen Anschauung wäre, nur wenn der Raum nicht zweimal existirte, einmal als ideelle Vorstellungsform und dann als Form der Existenz der Dinge, nur wenn der allgemeine Raum ausschliesslich Vorstellungsform, Form der Auffassung der Dinge ist, so gelten die Gesetze des Raumes von den räumlichen aufgefassten Dingen, so gibt es eine Vernunftwissenschaft von der Form der Erscheinung der Dinge, mithin von den Dingen als Gegenständen unserer Auffassung und Erfahrung. Doch genügt offenbar diese Voraussetzung allein noch nicht. Nur wenn zugleich in der Verknüpfung der Erscheinungen Etwas, der logischen Form der Anschauungsgesetze Analoges, mit ihr formal Uebereinkommendes anzutreffen ist, so dass das Princip der Logik mit dem obersten Gesetze des gegenständlichen Zusammenhanges der Form nach zusammentrifft; hat die Geometrie, die Wissenschaft von der Gesetzlichkeit der formalen Anschauung objective Giltigkeit.

Der Zweifel Hume's treibt somit zu tiefen, erkenntnisstheoretischen Untersuchungen an. Die Wichtigkeit der Frage, die Hume anregt, lässt sich ermessen, wenn wir erwägen, dass das mathematische Denken, das Denken in Anschauungsformen das einzige Mittel einer eigentlichen Begriffserweiterung ist. Wo es sich um wahre Verknüpfung der Begriffe, nicht um ihre blose Zergliederung und Unterordnung handelt, ist es der feste Leitfaden des mathematischen Denkens, dem wir nachgehen müssen. Zugleich ist die Mathematik in der Gewinnung und Bearbeitung positiver Erkenntnisse von entscheidendem Einfluss: sie lenkt den erfindenden, schöpferischen Geist in verstandesmässige Bahnen, sie macht die Begriffe der Speculation anwendbar auf die Wirklichkeit in Raum und Zeit. Der Zusammenhang der Naturvorgänge,

unbegreiflich in seinem letzten Grunde, wird der überhaupt möglichen Begreiflichkeit nur so weit unterworfen, als es gelingt, denselben in jedem besonderen Falle auf eine mathematisch denkbare Verbindung zu bringen. Daher haben die Grundbegriffe des Naturerkennens mathematische Gestalt erhalten, die Masse ist der Quotient: $\frac{P}{g}$, die lebendige Kraft die Grösse $\frac{1}{2} mv^2$; daher ist überhaupt positives Wissen im engeren Sinne auf die Beziehung seiner Bestandtheile unter dem Gesichtspuncte der Quantität eingeschränkt. Und wenn auch unser Wissen unter diesem Gesichtspuncte begrenzt erscheinen mag, so wird es dafür auch verschärft. Täusche ich mich nicht, so war es vornehmlich die unerledigte Frage nach der Giltigkeit der angewandten Mathematik, welche das Ungenügende an Hume's unstreitig grösster Leistung: der Causalitätskritik, verschuldete.

5. Die Causalitätslehre Hume's erscheint in der „Abhandlung“ im Zusammenhange einer Untersuchung über Gewissheit und Wahrscheinlichkeit. Damit ist ihr erkenntnisstheoretischer Charakter unzweideutig angegeben. Auch legen wir den Werth derselben mehr auf die rein kritischen Bestandtheile, mag es auch sein, dass Hume selbst das Gewicht auf die Erklärung der Nothwendigkeit des Causalverhältnisses aus dem empirischen Princip der Gewohnheit legen wollte. Es ist nicht ungewöhnlich, dass eine kritische Betrachtung das Verdienstliche einer Leistung anderswo sucht, als wo es ihr Urheber erblickte, und wohin er es zu legen beabsichtigte. Uebrigens zieht Hume das Princip der Gewohnheit nur herbei, um seinen Fundamentalsatz der Abstammung des Begriffs von der Impression zu retten, und den Satz zu erläutern, dass der Uebergang von der Ursache zur Wirkung und umgekehrt ohne Reflection, ohne die Dazwischenkunft eines Begriffes erfolge. Dabei blieb ihm nicht unbekannt, dass die Gewohnheit kein letztes, oder einfaches Erklärungsprincip sei, vielmehr selber nur ein Fall von beständiger Succession. Er würde sonst der kaum zu umgehenden Einwendung begegnet sein, dass seine Erklärung der eigenen Theorie, nach welcher die Er-



kenntniss jeder Kraft, also auch die der Wirksamkeit der Gewohnheit ausgeschlossen wird, widerspreche.

Man kann die Tragweite der Hume'schen Untersuchung kaum hoch genug schätzen. Die Causalität ist die einzige Form Begriffe mit Thatsachen zu verbinden, das einzige Mittel über blose Begriffe hinauszugehen zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Naturwissenschaft gebraucht den Satz der ursächlichen Verknüpfung als axiomatische Voraussetzung, sie nimmt ihn als zugestanden und erwiesen an. Er gilt ihr als methodischer Begriff, der ihr Verfahren leitet, als Anweisung, Gesetze in den Erscheinungen zu erwarten. Er ist die Maxime nach der Gesetzlichkeit der Erfahrung zu forschen, kein Gesetz der Natur, sondern ein Gesetz der Forschung. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, aber ebenso auch die Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens. Er erweitert den Horizont der Realität über den gegenwärtigen Thatbestand des Bewusstseins, er verbindet das Augenblickliche mit dem Vergangenen und Künftigen zu der einen und ganzen Wirklichkeit.

Hume unternahm also nichts Geringeres, als das oberste Princip der thatsächlichen Erkenntniss zu prüfen. Durch seine Fragestellung allein reihte er sich den bahneröffnenden Denkern an, auch wenn seine Theorie nicht überdies zu Ergebnissen von gesicherter Wahrheit geführt hätte, welche Elemente bilden der Philosophie als Wissenschaft der menschlichen Selbsterkenntniss.

Das Fundament, worauf die dogmatische Philosophie jeder Gestalt errichtet wird, ist die Voraussetzung der Erkennbarkeit der Thatsachen rein durch Vernunft oder Raissonnement. Der Leitfaden aller reinen Vernunftbeweise ist der Satz vom Grunde. Die Voraussetzung des Dogmatismus besteht in der Verwechslung oder absichtlichen Vertauschung der Denkforderung, die durch diesen Satz ausgedrückt wird, mit einem metaphysischen Gesetze der Verknüpfung oder wohl gar der Existenz der Thatsachen. Der Satz des zureichenden Grundes ist kein Princip, sondern ein Postulat des Denkens, er stellt die Aufgabe: die Ableitung eines Satzes von einem andern vollständig zu begründen.

Nach der Natur der Sätze, welche bewiesen werden sollen, ist sowohl die Vollständigkeit als die Art der Begründung verschieden. Der Satz vom Grunde bezieht sich also nicht auf alle, sondern ausschliesslich nur die beweisbaren Sätze. Er ist mithin schon im reinen Denken von eingeschränktem Gebrauche und zwar hat er seine Schranke an den eigentlichen Grundsätzen, also zuvörderst am Princip der Identität und des Widerspruches selber. Aber auch auf die übrigen Axiome des ideellen Denkens, die mathematischen Principien, findet das Postulat der Begründung keine Anwendbarkeit mehr. Principien sind nicht beweisbar, sondern nur definirbar, erklärte schon Aristoteles. Es ist widersinnig, von denjenigen Einsichten, welche die Gründe zu allen Begründungen hergeben, eine Begründung zu fordern. Weder das Princip der Grössengleichheit in seinen verschiedenen synthetischen Definitionen: Gleiches zu Gleichem hinzugethan ergibt Gleiches, zwei Grössen die einer dritten gleich sind, können einander substituirt werden, noch der logische Satz $A = A$ stehen unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Diesen schon im Denken blos als Postulat giltigen Satz für das Princip des thatsächlichen Zusammenhangs, ja des Daseins genommen zu haben, ist der Grundirrthum des Dogmatismus. Um ihn überhaupt nur mit einiger Scheinbarkeit begehen zu können, musste noch ein zweiter gewagt werden. Sobald die Begründung mit der Verursachung vermengt war, mussten auch Begriffe und Thatsachen vermischt und für einerlei ausgegeben werden. Die Dinge mussten wenigstens von einer Seite her mit Gedanken zusammenfallen, damit die Vorgänge den Begründungen und Ableitungen mit einigem Rechte gleich gesetzt werden konnten. Es musste in der Natur, jenseits des Bewusstseins ein allgemeines, objectives Denken angenommen werden, ein Denken ohne Subject, ohne Gedachtwerden, ein Denken, dem Halt und Wesen mit seiner Grundlage, dem Bewusstsein entzogen war. Das Sein des Denkens, worin der metaphysische Tiefsinn von Cartesius den Punct des Zusammentreffens von Wirklichkeit und Bewusstsein entdeckt hatte, musste sich in ein denkendes Sein verwandeln; obschon die beiden Sätze: das Denken ist und das Sein ist Denken so weit unter-

scheiden wie die Principien des Realismus und der Ideologie. Spinoza, der Classiker des Dogmatismus vertauscht, worauf Schopenhauer aufmerksam gemacht hat, in völlig naiver Weise die Begriffe von ratio und causa. Zwar hat er neben dem ideellen Attribut der Substanz noch ein reelles, doch laufen die Besonderungen beider durchwegs parallel, und dieser Parallelismus ist die Voraussetzung der Anwendbarkeit seiner „geometrischen", eigentlich rationalen Methode. Ich vermuthe, dass der Hieb Hume's auf die mit „prächtigen Titeln prunkenden geometrischen Beweise" auch Spinoza gegolten habe. Was Spinoza durchführte, brachte der gewandte Leibniz später in eine Formel. Von den beiden grossen Principien unserer Schlüsse bildet das eine, der Satz der Identität und des Widerspruchs, die Grundlage der Denkbarkeit, das zweite, der Satz vom Grunde, kraft welches wir erkennen sollen, dass eine Thatsache weder für wahr noch als existirend gefunden werden könne, ohne hinlänglichen Grund, das Fundament der Thatsächlichkeit, wenn überhaupt von Thatsachen die Rede sein kann, wo wir es genauer genommen mit confusen Monadenperceptionen zu thun haben. Wolff hat diese Leibnizische Formel in möglichst pedantischer Weise zu einem Schulsystem des Alleserklärens zu einer wahren Hyperlogistik ausgesponnen; und selbst Kant liess sich an dieser Stelle noch von der dogmatischen Strömung fortziehen. Er würde sonst in der Entdeckung Hume's mehr als eine „Erinnerung" und einen „Zweifel" gesehen haben.

Der schottische Kritiker gelangte zur Einsicht in den wesentlichen Unterschied zwischen rationeller Begründung und dem Beweis von Thatsachen; er bewies dem Dogmatismus gegenüber die Unerkennbarkeit der Thatsachen blos durch Vernunft. Die Ursache kann niemals ein rein logischer Grund sein, auch wenn der letztere Begriff dem ersteren unter gewissen Einschränkungen und mittels wissenschaftlicher Umformungen und Methoden im Denken substituirt werden darf.

Der Versuch, eine fremde Einsicht genetisch zu erklären, sie in ihrer Entstehung zu reconstruiren, bleibt besten Falls — Con-

jectur. Darf ich eine solche hier wagen, so glaube ich auf den Einfluss von Spinoza und Leibniz, besonders aber auf eine Bemerkung Locke's, die den eigentlichen Anstoss zur Causalitätskritik gegeben zu haben scheint, aufmerksam machen zu können. Daneben mögen auch die Versuche von Hobbes und Clarke, den Satz der Causalität allgemein zu beweisen, bestimmend gewesen sein; wenigstens werden ihre Beweise an geeigneter Stelle geprüft. Mit Spinoza zeigt sich Hume vertraut; er benützt seine Substanzlehre, um die Beweise der Immaterialität der Seele zu entkräften, und die Stelle in der „Untersuchung", wo die Meinung erwähnt ist, dass das Uebel in Bezug auf das Ganze verschwinde, scheint auf ihn zu deuten[1]). Ebenso glaube ich, dass der Ausdruck: prästabilirte Harmonie nicht ohne Absicht in einem Zusammenhange erscheint, in welchem grade von der wirklichen Uebereinstimmung von Thatsachen und Ideen gehandelt wird[2]). Die kritische Causalitätslehre wäre demnach in bewusstem Gegensatz zur dogmatischen ausgebildet worden, die Wichtigkeit, die der Satz vom Grunde durch Spinoza und Leibniz empfangen hatte, hätte Hume die Richtung grade auf dieses vermeintliche Princip gegeben. Noch unmittelbarer musste aber die Einwirkung Locke's gewesen sein. Durch den Wechsel der Eigenschaften oder Empfindungen, lehrt Locke, in Verbindung mit der Vorstellung von Kraft, die wir hauptsächlich durch Selbstwahrnehmung empfangen, gelangen wir zum Begriff des ursächlichen Verhältnisses. Diese Ansicht entspricht auf's Beste der gewöhnlichen Meinung. Wir empfinden den Widerstand, den die Körperwelt auf unser Gefühl äussert, wir fühlen die Anstrengung beim Heben eines Gewichts, den Andrang, den eine rasche Bewegung der Glieder aufwendet, wir nehmen das Bestreben bei unserm Handeln wahr, und sehen, wie es sich scheinbar unmittelbar in die bezweckte Bewegung

---

[1]) Sect. VIII gegen d. Ende.

[2]) Sect. V. (Kirchmann S. 52). Auch sonst verräth Hume Kenntniss von Leibniz, z. B. in den Gesprächen über natürl. Religion, wo er den seltsamen und erfahrungswidrigen Optimismus des Leibniz erwähnt. S. 164 d. deutsch. Uebers.

umsetzt, kurz wir glauben selbst Kraft oder Ursache zu sein, und nichts scheint gewisser, als die directe Wahrnehmung, die Empfindung von Kraft. Und wenn wir auch bald an dem Rechte zweifeln werden, diese Kraftempfindung auf die Verhältnisse der empfindungslosen Materie einfach zu übertragen, gleich wie wir an der ähnlichen Berechtigung der gewöhnlichen Vorstellung irre werden, die uns veranlasst, die Qualitäten der Empfindungen ausser uns zu suchen; so scheint doch die Empfindung eines wirksamen Princips in der Wahrnehmung unseres eigenen Wollens, des Strebens und Gegenstrebens, durch die innere Erfahrung ausser allen Zweifel gesetzt zu sein. Aber — je eingewurzelter und gewöhnlicher ein Vorurtheil ist, je unvermeidlicher daher der Irrthum, den es uns begehen lässt; um so grösser muss auch der Grad von Besinnung sein, welche uns darüber zu enttäuschen vermag. Zu bemerken, was Jeder übersieht, obschon es Jeden umgibt, ist dem Scharfblick des Genies gegeben. Mit diesem genialen Blicke erkannte Hume, dass wir in keinem Falle auch nicht bei unserem eigenen Wollen und Handeln ein wirksames Princip, eine Kraft wahrnehmen, sondern dass wir in jedem, auch in diesem Falle auf Kraft oder Wirksamkeit nur schliessen. Ich vermuthe, eben diese Einsicht sei der erzeugende Punct gewesen, um den sich Hume's Causalitätslehre gestaltet habe. Die Nothwendigkeit des Causalitätsverhältnisses, die nur ein anderer Ausdruck für die mehr sinnlichen Ausdrücke von Kraft, Hervorbringung, Erzeugung u. dgl. ist, war das Problem Hume's. Hier war ein Begriff, der im Gegensatze zu der Grundlehre seiner Philosophie, mit der ganzen Lebhaftigkeit und Zuverlässigkeit eines regelmässig von einer Impression abgeleiteten im Bewusstsein erscheint, ohne dass doch irgend eine Impression für ihn in dem gesammten Umkreise der äussern und innern Erfahrung anzutreffen ist. Der dogmatische Philosoph erklärt die Nothwendigkeit für eine begriffliche; soll also der Dogmatiker Recht behalten mit der Behauptung: Causalität ist ein reiner Vernunftbegriff, mithin gibt es Erkenntniss von Thatsachen aus reiner Vernunft? „Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geständnisse bringen, dass ich hier im Besitze eines Begriffs bin,

vor dem keine ähnliche Impression vorhergegangen ist?"[1]) Dass Hume wirklich das Ziel seiner Untersuchung in der Erklärung der Nothwendigkeit fand, davon gibt die „recht laute Anzeige" am Schlusse derselben den Beweis: „er habe soeben eine der allersubtilsten Untersuchungen in der Philosophie vollendet, nämlich die Untersuchung über die Macht und Wirksamkeit der Ursachen, worauf es bei allen Wissenschaften so ausserordentlich viel anzukommen scheint"[2]).

Hume geht von der Unterscheidung der begrifflichen und thatsächlichen Erkenntniss aus. Der Unterschied beider Erkenntnissarten ist nach ihm ein wesentlicher, so weit es nämlich auf die Erkenntniss, nicht auf ihren Ursprung ankommt. Unter den Verhältnissen der Vorstellungen gibt es solche, welche rein die Beziehungen der Begriffe ausdrücken, mithin ganz von den Begriffen allein abhängen. Dazu gehören die logischen Verhältnisse der Uebereinstimmung und des Widerspruchs und die mathematischen, also die abstracten Grössenverhältnisse, die geometrischen der Gleichheit und Proportionalität, die Zahlenverhältnisse. Diese Verhältnisse sind unveränderlich, so lange nur unser Begriff derselbe bleibt. Sie sind unabhängig von der Erfahrung, weil sie durch blose Denkoperation entdeckt und verknüpft werden. Sie sind der Gewissheit und Evidenz fähig, was namentlich von den abstracten Grössenbeziehungen gilt. Eine zweite Classe der Vorstellungsverhältnisse betrifft die Thatsachen und die Verbindung von Thatsachen. Es sind die Verhältnisse der Identität, d. i. der Beharrlichkeit eines Dinges, der Stellung der Objecte in Raum und Zeit, und der ursächlichen Verbindung. Man könnte zu ihnen noch „die Grade der Qualität" zählen, die offenbar Sache der Wahrnehmung, also des thatsächlichen Vorstellens sind, obschon sie Hume, wie mir scheint mit Unrecht, in die erste Classe

1) a. a. O. S. 161.

2) S. 311. Ich werde im Folgenden die Darstellungen der „Abhandlung" und der „Untersuchung" zugleich zu Rathe ziehen. Das Verhältniss beider lässt sich so bestimmen: die erste Darstellung bringt den Gedankengang in klarerer, mehr geschlossener Abfolge, die zweite dagegen setzt einzelne Puncte in ein helleres Licht. Jakob hat bekanntlich beide Ausgaben in einander gearbeitet.

versetzt. Verhältnisse der zweiten Art ändern sich unabhängig von unsern Begriffen, und sind daher keiner begrifflichen Demonstration fähig. Sie besitzen mithin auch nicht jene Evidenz und Selbstverständlichkeit, die den Relationen der Ideen eigen ist. Ihre Gewissheit ist mit der Ueberzeugung, die jene mit sich führen, nicht zu vergleichen, sie ist von anderer Art. Unter bestimmten Annahmen, die wir selbst setzen und definiren, ist die Winkelsumme des Dreiecks gleich zweien Rechten; unter diesen Annahmen ist es ein Widerspruch, dass die Summe von zwei Rechten verschieden ist. Das Gegentheil einer begrifflichen Erkenntniss ist undenkbar. Das Gegentheil irgend einer Thatsache oder eines Verhältnisses von Thatsachen ist jederzeit denkbar, es schliesst mithin niemals einen Widerspruch ein. Das Nichtsein eines Dings ist kein Widerspruch. Wenn also Thatsachen dessungeachtet einer Evidenz und Sicherheit fähig sind, wenn sie Beifall und Ueberzeugung erwecken, das Urtheil über sie mit Nothwendigkeit bestimmen, obschon nicht mit logischer Nothwendigkeit; so entsteht die Frage nach der Natur dieser Evidenz, nach dem Grunde des Beifalls und der Ueberzeugung, kruz nach dem Princip der thatsächlichen Wahrheit. In zwei Fällen von den obigen Verhältnissen kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Die Beharrlichkeit eines gegenwärtigen Dinges, die Stellung von Objecten in Raum und Zeit, die den Sinnen vorliegen, wird in der Wahrnehmung selbst gegeben und liegt in ihr eingeschlossen. Die blose Empfänglichkeit, oder wie man mit Hume sagen könnte, die Impressionabilität der Sinne, ist hier der vollgiltige Grund der Vorstellung. Die Impressionen weisen nicht über sich hinaus. Wir geben dies einstweilen zu und erwägen mit Hume die Schwierigkeit, welche entsteht, wenn es sich nicht allein um gegenwärtige Objecte handelt. Die Identität eines gegenwärtigen Dings oder Eindruckes mit einem früheren, die Verbindung eines eben in der Wahrnehmung gegebenen Vorganges mit einem andern, der ihm entweder in der Zeit vorangegangen ist, oder nachfolgen soll, ist offenbar nicht mehr Sache der blosen, directen Wahrnehmung. Wir gehen über das Gegebene hinaus, wir setzen eine gegenwärtig stattfindende Impression

mit einer erinnerten in Beziehnng, verknüpfen eine Thatsache mit einem Begriffe. Dazu ist eine Denkhandlung nothwendig, die Folgerung von der Thatsache auf den Begriff. Und nach der Berechtigung dieser Verstandesoperation, nach der Giltigkeit dieser Folgerung ergeht die Frage Hume's. Halten wir einen Augenblick inne. Die Form aller thatsächlichen Erkenntniss ist der Schluss von einem Objecte oder objectiven Vorgange auf einen Begriff. Die Vorstellungen, welche durch die thatsächliche Erkenntniss verknüpft oder aneinander geschlossen werden, sind ungleichartig, die der rein begrifflichen gleichartig. In der Ideenrelation sind beide Verhältnissglieder Begriffe, in der Erkenntniss des Wirklichen muss wenigstens ein Bestandtheil eine Thatsache sein. Dieser Satz gilt ausnahmslos. Selbst wenn wir ursächliche Schlüsse rein in der Vorstellung zu ziehen glauben, ist es immer die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Ausgangspunctes unserer Schlüsse, die diesen den Charakter von thatsächlichen verleiht. „Es ist für uns unmöglich, unsre Schlüsse bis ins Unendliche fortzusetzen, und das einzige Mittel, das ihnen ein Ende machen kann, ist eine Impression der Erinnernng oder der Sinne, über welche hinaus sich weder ein Zweifel, noch eine Untersuchung erstreckt.“ Nach Hume münden selbst rein begriffliche Schlüsse endlich in thatsächliche und in Thatsachen aus, da ja alle Begriffe von Impressionen abstammen. Die giltige Verbindung einer Thatsache mit einem Begriff ist demnach die allgemeine Form des Erfahrnngsschlusses zum Unterschiede vom reinen Vernunftschlusse. Vernunftschlüsse können also niemals an die Stelle von Erfahrungsschlüssen treten, die begriffliche Wahrheit kann niemals der factischen gleich werden.

Untersuchen wir nun die Schlüsse in Bezug auf Thatsachen, so befolgen sie alle ein und dasselbe Schema, das Schema der ursächlichen Verbindung.

„Alle Folgerung bezüglich der Thatsachen wird einzig gebildet nach dem Verhältniss von Ursach und Wirkung; vermittels welches wir allein über die unmittelbare Gewissheit der Erinnerung und der Sinne, also die Gewissheit der Impressionen selbst, hinausgehen können“. Alle thatsächlichen Schlüsse sind ihrer

Bedeutung nach Causalitätsschlüsse. Unsere Conclusion auf die Identität eines gegenwärtig wahrgenommenen Objects mit einem früher zur Wahrnehmung gelangten, ist ein Schluss durch Causalität. Die noch so genaue Aehnlichkeit der stattfindenden mit der vorgestellten Wahrnehmung würde uns keine Gewähr für die numerische Identität des Dinges bieten, wenn wir nicht zugleich wüssten, dass keine Ursache wirkte, die diese Aehnlichkeit hervorbringen konnte. Auch der Schluss aus einer fehlenden Ursache ist ein Causalitätsschluss, nur ein negativer. Ebenso schliessen wir auf das Zusammentreffen, auf die Contiguität von Objecten in Raum und Zeit aus der causalen Verknüpfung dieser Objecte, ausserdem hätten wir es nur mit einer einfachen Erinnerung, aber mit keiner eigentlichen Folgerung zu thun. Kurz, wir gelangen über die Eindrücke der Sinne durch eine wahre Folgerung nur hinaus auf Grund des Causalitätsverhältnisses. Und dies verleiht nach Hume dem in Rede stehenden Verhältniss seine unvergleichliche Wichtigkeit, dass es nicht nur das oberste, sondern selbst das einzige Princip der thatsächlichen Erkenntniss ist. Die Causalität ist eine synthetische Urtheilsform; sie ist nach Hume die einzig mögliche Synthesis von Objecten mit Begriffen, eine Annahme, welche für seine Theorie des Substanzbegriffes von allergrösster Bedeutung ist, und die daher später geprüft werden muss. — Damit ist die Frage nach dem Wesen aller thatsächlichen Begründung eingeschränkt auf die Untersuchung nach dem Wesen der causalen Verbindung.

Es wurde schon im Allgemeinen gezeigt, dass die reelle Erkenntniss niemals aus Begriffen allein abzuleiten sei, d. h. dass sie niemals a priori sein könne. Das Gegentheil von einer Thatsache ist kein Widerspruch, daher ist es ungereimt, eine Thatsache a priori beweisen zu wollen. Dies soll nun im Besonderen von der Causalität, der Grundform der thatsächlichen Erkenntnisse, erwiesen werden. Dabei sind zwei Fälle für sich ins Auge zu fassen. Die Apriorität könnte nämlich von dem allgemeinen in der Causalität ausgedrückten Begriffsverhältnisse gelten, oder sich auf die besonderen causalen Verbindungen beziehen. Im ersten Falle würden wir durch rein begriffliche Erwägung, unab-

hängig von Erfahrung einsehen können, dass „alle Veränderungen (welcher Beschaffenheit immer sie sein mögen) nach dem Gesetz der ursächlichen Verknüpfung geschehen“, oder um eine mit Hume's Fassung übereinkommende Formel zu gebrauchen, dass „Alles, was anhebt zu sein, etwas (es sei, was es wolle) voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt“. Im zweiten Falle würde es die Beschaffenheit der Ursachen sein, aus der wir ohne weiteres folgern könnten, dass überhaupt und welche Wirkung aus ihnen hervorgehen müsse. Es wäre z. B. denkbar, dass wir eine solche Vorstellung von mechanischer Kraft durch die Sinne erwerben, welcher wir die Mittheilung von Bewegung von vorne herein gleichsam ansehen könnten.

Beide Fälle werden von Hume besonders geprüft, daher ist die Annahme zu berichtigen, dass er „aus der Zufälligkeit unserer Bestimmungen nach dem Gesetze (der Causalität) auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst geschlossen habe[1])“.

Die Nothwendigkeit einer Ursache bei einer jeden neuen Existenz oder bei der Veränderung der Existenz beweisen, heisst so viel, als die Unmöglichkeit beweisen, dass irgend ein Ding ohne erzeugendes Vermögen anfangen könne zu sein, dass es zu existiren anhebe, ohne erzeugt zu sein. Dieser Beweis kann nie geleistet werden, mithin ist auch der erste Satz niemals a priori beweisbar, und alle versuchten Beweise drehen sich, wie Hume zeigt, in einem augenscheinlichen Cirkel. Man kann die Unmöglichkeit einer Demonstration des allgemeinen Causalitätsgesetzes a priori beweisen. Ursache und Wirkung sind verschieden, also auch in Gedanken trennbar. Diese Trennbarkeit von Ursache und Wirkung in der Vorstellung widerlegt allein schon die Annahme einer begrifflichen Nothwendigkeit in ihrer Verbindung. Nun schliesst überdies die denkbare Trennung der Vorstellungen die mögliche Trennung der Gegenstände selbst in sich ein; also

---

1) Was Kant, ohne die „Abhandlung“ zu kennen, freilich annehmen durfte. In der „Untersuchung“ ist die Widerlegung des apriorischen Beweises des allgemeinen Causalitätsgesetzes nicht besonders durchgeführt. Zufälligkeit im obigen Satze bedeutet das Gegentheil von Begreiflichkeit, oder logischer Nothwendigkeit, die Erkenntniss aus Erfahrung.

ist es denkbar und möglich, dass ein Ding anhebe zu sein, ohne desshalb erzeugt zu sein, es ist möglich, dass es unabhängige Principien der Veränderung gebe. Kurz, die Denkbarkeit und Möglichkeit Ursache und Wirkung von einander zu trennen, beweist, dass ihre Verbindung nicht a priori, aus blossen Begriffen demonstrirt werden kann. Wollte man einwenden, dass Ursache und Wirkung desshalb in Gedanken nicht getrennt werden können, weil sie Correlate sind, die ergänzenden Theile eines einzigen Begriffsverhältnisses, so genügt die Erwiderung Hume's, dass allerdings der Ausdruck Wirkung relativ ist, dass es sich aber nicht um den Ausdruck, sondern um die Vorstellung, und den Gegenstand der Vorstellung handele, die mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Die Frage lautet: ist jeder Anfang, jede neue Veränderung, oder Entstehung Wirkung? Und diese Frage lässt sich nimmer aus reinen Begriffen entscheiden[1]). Ich glaube, dieser Beweisführung würde auch Kant zugestimmt haben. Auch er hält ja einen Beweis des allgemeinen Causalitätsgesetzes, der rein aus Begriffen geführt würde, für unmöglich, und er beweist den Satz, zwar unabhängig von der besonderen Erfahrung, aber nicht unabhängig von Erfahrung überhaupt, von der Beziehung auf ihre allgemeine Form.

Der Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung ist demnach weder ein Axiom, das keines Beweises fähig noch bedürftig ist, noch ein rein apriorischer Satz, der aus blosen Begriffen nach dem logischen Principe der Identität bewiesen werden könnte. Er ist nicht evident; sein Gegentheil ist denkbar: er ist nicht beweisbar; die Begriffe, die er verknüpft, sind verschieden und trennbar. Allein, obschon nicht gänzlich von der Erfahrung unabhängig, könnte dieser Satz doch in einem gewissen Umfange von der Erfahrung eximirt sein. Die ursächliche Folgerung besteht

---

[1]) Vgl. Kant: Versuch. d. Begriff d. negativ. Grössen in die Weltweisheit einzuführen (Rosenkranz I, S. 159). „Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung .... nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe ... dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen". Leicht aber — nur tautologisch!

aus einer Thatsache und einem Begriffe, sie besteht in dem nothwendigen Uebergange von der Thatsache zum Begriff. Die Thatsache ist der empirische Bestandtheil des Vorganges, die Beziehung auf den Begriff eine Vernunfthandlung. Sie könnte eine reine Vernunfthandlung sein: die begriffliche Entwicklung der gegebenen Thatsache. Dann müsste die Thatsache, für sich betrachtet, über sich selbst hinausweisen; der Grund, der uns bestimmt, zu einem neuen Begriff fortzugehen, müsste in der eigenen Beschaffenheit der Thatsache liegen. Die Ursache müsste die Vorstellung von Kraft oder Wirksamkeit in sich schliessen, und so von selbst die Vorstellung einer bestimmten Wirkung herbeiziehen; die Wirkung müsste, als Vorstellung angesehen, unvollständig sein, und so zur ergänzenden Ursache zurückführen. Um über diese Möglichkeiten zu entscheiden, untersucht Hume die Wahrnehmung, die zur Ausbildung des Begriffes von Kraft, Macht oder Wirksamkeit den Anlass gegeben haben könnte; darum forscht er nach dem Eindruck von dem dieser Begriff vielleicht abstammen mag — und findet keinen. Dieses negative Ergebniss ist nichts desto weniger für die Erkenntniss von der erheblichsten, positiven Bedeutung. Die Zurückbringung von einem veralteten, durch Gewohnheit und Ueberlieferung gleichsam verhärteten Irrthum ist einem wirklichen Fortschritte gleich zu achten. Hume befreite die Philosophie der Wissenschaft von dem falschen, täuschenden Kraftbegriffe. Statt der eiteln Aufsuchung von „letzten Ursachen“ wies er der Forschung den Weg zur Ermittlung der Gesetze der Erscheinungen. Bei sehr complicirten oder bei ungleichartigen Fällen von Verursachung ist Jedermann leicht von der Unmöglichkeit zu überzeugen, die Wirkung aus der blosen Betrachtung der Ursache vorauszusehen und erdenken zu können. Niemand sieht dem Brode auf den ersten Blick seine ernährende Beschaffenheit an, oder entdeckt durch die Wahrnehmung des klaren, durchsichtigen Wassers die Folge des Erstickens. Dass zwei befeuchtete Marmorplatten sich wohl mit Leichtigkeit seitlich verschieben aber nicht ohne Gewalt von einander abheben lassen, wird nur durch Beobachtung und Erfahrung entdeckt. Doch gibt es zwei sehr ausgebreitete Fälle, in denen wir eine directe Empfindung von

wirkenden Principien zu haben glauben. Die Mittheilung der Bewegung und der Eindruck unseres eigenen Bestrebens und Wollens scheint uns die Wahrnehmung von Kräften zu verschaffen. Wenn wir, um bei Hume's Beispiel zu bleiben, eine Billardkugel auf eine andere von gleicher Masse und in Ruhe befindliche anlaufen sehen, so glauben wir die Wirkung des Zusammentreffens, ohne den Erfolg erst abwarten zu müssen, im Voraus bestimmen zu können. Die Eigenschaften der Undurchdringlichkeit in Verbindung mit Bewegung und Stoss scheinen die Wirkung vollständig einzuschliessen. Der Fall scheint dem Verstande so völlig durchsichtig zu sein, dass er auf die Mithilfe der Erfahrung verzichten zu können meint. Dennoch enthält der Vorgang ein unbegreifliches Element. Warum sollen nicht beide Massen nach dem Stosse ruhen, oder beide sich zurück bewegen, oder von einander seitlich abspringen können? Der bestimmte Erfolg ist nur ein Fall unter hundert Denkbarkeiten, und die Erfahrung allein ist es, die gerade diesen Erfolg aus den verschiedenen Möglichkeiten zur Wiklichkeit heraushebt. Das Täuschende dieses Beispiels ist übrigens weit stärker, als Hume bemerkt hat. Nachdem wir einmal Bewegung, oder Ortsveränderung, wahrgenommen haben, können wir Bewegung im blosen Raumschema entwerfen. Der phoronomische Theil des Vorgangs ist also in der That dem rein ideellen Vorstellen zugänglich; daraus schliessen wir fälschlich, dass es auch der factische sei. Die ideelle Fortsetzung der Bewegung im reinen Raume ist von dem empirischen Princip ihrer Mittheilung durch Masse auf Masse specifisch verschieden, und das Wesen dieses Mittheilungsprincipes unbekannt. Die Principien der Mechanik sind nicht reine, sondern empirische Begriffe, letzte Thatsachen, durch Beobachtung und Zergliederung der Erfahrung ermittelt. Thatsachen werden aber immer nur durch das Medium der Sinne empfangen und sind mithin als Erscheinungen gegeben. Wir kennen nur die Erscheinungen von Etwas, das wir Materie und Kraft nennen, nicht dieses Etwas selbst. Kennten wir die Kraft, warum messen wir sie nicht unmittelbar selbst, statt ihrer Wirkung? Kraft ist, so weit wir sie kennen, nur eine Beziehung, wie die Ursache die Beziehung auf die Wirkung,

die mit ihr verbunden erscheint. Sie selbst, das Subject der Beziehung liegt diesseits unserer Wahrnehmungen und Begriffe[1]).

Nachdem sich solcher Gestalt die Kräfte oder wirkenden Principien den Sinnen entziehen, nachdem die Vorstellung von Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Bewegung der Masse in sich vollständig sind und kein anderes Ereigniss angeben, das aus ihnen hervorgehen könnte; so ist es die Erfahrung allein, welche uns im Umkreis der äusseren Erscheinungen die Mittheilung der Bewegung kennen lehrt, uns von der Bewegung eines Dinges zu der neuen Bewegung eines andern überleitet.

Allein — wenngleich die Kraft nicht unmittelbar in der Vorstellung äusserer Gegenstände anzutreffen ist, so könnte sie doch in der innern Erfahrung gegeben und auf die äussere übertragen sein. Empfängt die Selbstbeobachtung eine directe Wahrnehmung von Kraft? Es soll nicht bestritten werden, dass das Material für den gewöhnlichen und populären Kraftbegriff aus der innern Erfahrung genommen wird, die Selbstwahrnehmung der Anstrengung, des Andranges, des Nisus bei einer körperlichen Handlung, dieses Gefühl der Intensität in der Bestrebung gibt den Stoff des gemeinen Kraftbegriffes her. Wir sind selbst Körper oder Maschinen, deren Verrichtungen in die grosse Maschine der Aussenwelt eingreifen, was liegt daher näher, als die Gefühle, welche das Getriebe unserer Maschine begleiten auf die mitempfindenden und die empfindungslosen Theile der gegenständlichen Welt zu übertragen? Eine Uebertragung, so natürlich, dass selbst Galilei, der Urheber der Dynamik, diese Empfindungsseite der Kraft noch stark betonte[2]). Weder die Natürlichkeit dieser Pro-

[1]) Vgl. die Anmerk. E. in der „Untersuchung" (Kirchmann S. 72) und früher Anmerk. D., S. 68, über die sogenannte vis inertiae. „Wir lernen durch Erfahrung, dass ein Körper in Ruhe oder in Bewegung seinen Zustand beibehält, bis er durch eine neue Ursache eine Aenderung erleidet, und dass ein gestossener Körper dem stossenden so viel Kraft entzieht, als er selbst empfängt. Dies sind Thatsachen. Nennt man dies eine vis inertiae, so bezeichnet man damit nur die Thatsachen, ohne einen Begriff von dieser trägen Kraft zu bieten. Man spricht ebenso von der Schwere und meint damit gewisse Vorgänge, ohne die thätige Kraft zu kennen."

[2]) Vgl. Dühring, Gesch. d. allg. Princip. der Mechanik, S. 24. Was

jection, noch das Vorhandensein des Gefühles selbst kann in Abrede gestellt werden. Die kritische Frage lautet vielmehr: enthält diese Empfindungsvorstellung einen Bestandtheil, der über sie selbst hinausleitet zur bestimmten Wirkung, ist sie eine Impression von Verursachung, die das verknüpfende Wesen der Causalität zur Erfassung bringt? Und diese Frage hat Hume unwidersprechlich verneint. Diese Empfindung der Anstrengung und des Bestrebens ist für sich betrachtet vollständig, sie ist eine selbstständige, als solche isolirt aufgefasste Impression, nichts liegt in ihr, was eine a priori erkennbare Verknüpfung mit einem andern Ereignisse an die Hand gäbe. „Was folgt, lernt man nur aus Erfahrung aber nicht a priori". Ich halte den Beweis, womit Hume die Meinung zerstört: als enthielte die Empfindung des Willens die Empfindung einer Ursache für vollgiltig und setze seine Gründe her. Erstens gibt es in der ganzen Natur, zugestandener Maassen, kein mysteriöseres Princip als die Verbindung von Seele und Leib, von Wille und Bewegung. Wie kann ein Gedanke den Stoff erregen und bewegen? „Könnten wir durch einen leisen Wunsch Berge versetzen, oder die Gestirne in ihren Laufbahnen aufhalten, so wäre diese grosse Macht doch nicht ausserordentlicher und unbegreiflicher[1]). Zweitens, wenn Wille

Galilei impeto nennt repräsentirt die Empfindungsvorstellung der Kraft den Andrang, den wir in der Muskelempfindung fühlen und nach der Intensität dieses Gefühles schätzen, was er momento (movimentum) heisst, die wissenschaftliche Seite der Kraftconception, die wir berechnen.

[1]) Ich zweifle nicht, dass es diese Stelle war, welche Kant vorschwebte als er schrieb: „Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung... niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn Jemand sägte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte, der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist." VII 1. S. 103 (Rosenkr.). Ein Beweis, wie richtig K. Fischer's Annahme sei, dass die Schrift: „Träume eines Geistersehers" ganz unter dem bestimmenden Einfluss von Hume stehe. Von diesem Ergebniss Hume's, dass die besonderen Causalitätsverhältnisse nur durch Erfahrung erkannt werden, blieb Kant auch in der Folge überzeugt. Es bildet einen viel zu wenig beachteten Theil seiner Causalitätstheorie und hätte längst über die wahre Bedeutung seines Idealismus orientiren sollen!

Vorstellung von Macht oder Ursache ist, warum sehen wir dann nicht a priori, wie weit und wesshalb diese Macht in Grenzen eingeschränkt ist? Wir müssten aus dem Begriff des Willens voraussehen können, dass und warum er wohl über Zunge und Hand, aber nicht über Herz und Leber gebiete. Wenn unsere Glieder durch Krankheit gelähmt sind, so haben wir noch immer den Willen sie zu bewegen, ohne es dieser Vorstellung anzusehen, dass nunmehr der gewohnte Erfolg ausbleiben müsse. Wäre der Wille ein Begriff von Ursache oder Macht, so müsste er den Grund der Verbindung mit der Wirkung einschliessen. Drittens belehrt uns die Anatomie, dass die unmittelbare Wirkung des Wollens nicht die in die Sichtbarkeit tretende Bewegungserscheinung ist. Würden wir wirklich in unserem Bestreben die Vorstellung einer ursprünglichen Kraft besitzen, so brauchten wir nicht erst die Wissenschaft nach der Reihe von Veränderungen zu befragen, die zwischen dem Bewusstsein des Willens und der bezweckten Aeusserung verläuft. Wir können den Satz, dass Wille und Bewegung kein a priori erkennbares, causales Verhältniss bilden, vielfach commentiren und werden ihn durchwegs bestätiget finden. Wir empfinden, dass wir wollen und erfahren, was wir wollen. Wir lernen unsern Charakter aus Beobachtung und Erfahrung kennen. Die Selbsterfassung des Willens schliesst also den Umstand nicht ein, aus dem wir von vorneherein die bestimmte Wirkung entnehmen könnten. Wer aber dennoch das innere Geschehen als Instanz gegen Hume anrufen möchte, und glauben würde, in der Verknüpfung der Bewusstseinsphänomene sei ihm ein vollkommen durchsichtiges Causalverhältniss gegeben, der würde übersehen, dass Causalität die Beziehung eines Objectes zu einer Idee und keine reine Relation von Ideen ist. Die Verknüpfung von Wille und sichtbarer Handlung ist also Erfahrung, wie jede andere ursächliche Verbindung. Diese Erfahrung wird durch die Wissenschaft weiter zergliedert, und auf ihre einfacheren Bestandtheile zurückgebracht. Wenn der Wille nach Schopenhauer „die Causalität von innen gesehen“ sein soll, so lässt uns leider dieser innere Anblick ebenso im Dunkeln, wie die Betrachtung irgend eines Zusammenhangs äusserer Dinge.

Weder die Causalität im Allgemeinen, noch die hesonderen causalen Verhältnisse sind demnach a priori erkennhar, also müssen sie a posteriosi erkannt sein; die Grundlage aller Beweise zu Folge der Relation von Ursache und Wirkung kann mithin nur die Erfahrung sein. Die Berufung auf Erfahrung ist aher noch keine Erklärung; und Hume's Theorie schliesst auch nicht mit diesem einfachen Ergehnisse ah. Dem hisher dargestellten, negativen Theile der kritischen Causalitätslehre, der die Verneinung der Apriorität hegründete, folgt ein positiver, der den Grund der Erfahrungsschlüsse zu ermitteln sucht, und nun darzustellen ist. Erinnern wir uns vorerst an das eigentliche Problem Hume's: wie kommt in unsere thatsächlichen Folgerungen jene Nothwendigkeit hinein, die doch keine hegreifliche Nothwendigkeit, keine logische Gewissheit ist? Diese Nothwendigkeit soll erklärt werden. Hierhei ist auf einen Unterschied aufmerksam zu machen, den auch Hume bemerkt und verwerthet hat. Die Nothwendigkeit ist zwar zunächst suhjectiv, ein Vorgang im Bewusstsein, eine Empfindung, eine gewisse Bestimmung der Vorstellungen. Doch knüpft dieser Vorgang an eine Bestimmung des ohjectiven Verhältnisses von Ursach und Wirkung an; und Nichts kann irrthümsein, als zu hehaupten, die Nothwendigkeit sei nach Hume reine Gewohnheitssache. Diese Unterscheidung einer doppelten Seite des Begriffs der Nothwendigkeit ist für die Erkenntnisslehre von Wichtigkeit. Die objective Nothwendigkeit einer Erkenntniss besteht in ihrer Giltigkeit und zwar ihrer unhedingten Giltigkeit vom Gegenstande, sie hetrifft also das, was vom Gegenstande überhaupt gedacht werden muss; die subjective dagegen bezeichnet den höchsten Grad von Bewusstsein oder Ueberzeugung, womit eine Erkenntniss vorgestellt wird. Was einen unumgänglichen Bestandtheil des gegenständlichen Wissens ausmacht, ist ohjectiv nothwendig. Was dagegen Nichts zur Erkenntniss eines Gegenstandes heiträgt kann immerhin suhjective Nothwendigkeit, ja selhst Allgemeinheit besitzen, wie die ästhetische Lustempfindung, ohne dadurch ohjectiv nothwendig zu werden. Bei Kant erscheinen heide Bedeutungen der Nothwendigkeit strenge gesondert; bei Hume treten sie zwar auch getrennt auf, aher nicht mit dem

gleichen Bewusstsein der principiellen Bedeutung dieser Trennung. Die objective Nothwendigkeit des Causalitätsverhältnisses ist die Beständigkeit, die Unveränderlichkeit in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nach Raum und Zeit; die subjective die Empfindung des Glaubens bei der Vorstellung der causalen Verbindung. Dieser Glaube, das subjective Merkmal aller reellen Erkenntniss, wird bei der Causalität, durch Gewohnheit erzeugt, und die Gewohnheit selbst durch die Constanz des wahrgenommenen Verhältnisses; also ist diese Constanz das eigentliche Wesen der Causalität, während die Gewohnheit nur die objective Nothwendigkeit mit der subjectiven vermittelt[1]). — Den Verhältnissen der Eindrücke zu einander entsprechen die Beziehungen zwischen Eindrücken und Begriffen. den Verhältnissen der Impressionen die Associationsverhältnisse. Wir kennen die einfachsten dieser Verhältnisse, ausser dem Grundverhältniss von Eindruck und Idee selbst, sind es Aehnlichkeit und Zusammentreffen in Raum und Zeit. Das letztere Verhältniss, die Contiguität, bildet nun auch einen Bestandtheil des ursächlichen Verhältnisses. Ja, wenn wir einen einzelnen Fall von Causalität besonders ins Auge fassen, so enthält derselbe überhaupt nichts weiteres, als die Berührung von Dingen in Raum und Zeit. Die Coexistenz der Objecte, die unmittelbare Folge der Vorgänge an ihnen erschöpfen den Inhalt eines vereinzelten Falles von Verursachung vollständig, so weit überhaupt die Wahrnehmung dieser Verbindung reicht. Die blose Angrenzung der Dinge in Raum und Zeit ist freilich noch kein Verhältniss der Verursachung, sondern nur ein Theil dieses Verhältnisses. Damit das Neben- und Nacheinander der Dinge in einen Fall eigentlicher Causalität verwandelt werde, muss die Beharrlichkeit ihrer Verbindung hinzukommen. Diese ist daher

[1]) „Die Ursache ist das, nachdem ein anderes beständig existirt.... Dies allein wissen wir davon in der That. Diese Beständigkeit ist das wahre Wesen der Nothwendigkeit, und man hat keinen andern Begriff davon.“ (Anmerk. G. Kirchm., S. 88.) „Die Nothwendigkeit kann auf zwei Arten definirt werden, nach den zwei Definitionen der Ursache von der sie einen wesentlichen Bestandtheil bildet. Sie besteht entweder in einer beständigen Verbindung gleicher Dinge oder in dem Verstandesschluss von dem einen auf das andere.“ (Daselbst S. 89.)

im Sinne Hume's als das entscheidende Merkmal anzusehen, als das Wesen der Causalität, so ferne diese objectiv betrachtet wird. Ursache ist ein Wirkliches, worauf ein anderes Wirkliche unmittelbar und beharrlich folgt, oder kurz: Causalität ist beharrliche Contiguität und Succession. Diese Formel hat den Vorzug, nebst der zeitlichen auch auf die räumliche Verbindung von Ursache und Wirkung Gewicht zu legen. Die letztere wird gewöhnlich übergangen, da in der That die Priorität der Ursache, die Folge von Ursache und Wirkung, der wichtigere und weit charakteristischere Theil der causalen Verknüpfung ist[1]).

Wir haben damit den schwierigsten Punkt einer Causalitätslehre überhaupt erreicht. Es handelt sich, die Grenzen der Anwendbarkeit und Giltigkeit des Causalitätsgesetzes fest zu stellen. Je mehr wir nun mit Hume der Ueberzeugung sind, dass die thatsächlichen Beweise niemals blos logische Begründungen sein können, je unwiderleglicher uns sein Satz erscheint, dass Thatsachen keiner eigentlichen Demonstration fähig sind, oder aus puren Begriffen nicht abgeleitet werden können, und daher schliesslich immer nur durch Beobachtung und Erfahrung erkannt sein müssen; — desto höher werden wir die Wichtigkeit dieser Untersuchung Hume's zu schätzen vermögen. Die Vorstellung der Ursache schliesst, wie gezeigt, keines Falls, jene der Wirkung begrifflich ein, also ist es Erfahrung allein, die uns von der einen zur andern Vorstellung hinüberführt. Aber, selbst nachdem uns die Erfahrung von der Verbindung verschiedener Thatsachen regelmässig überzeugt hat, bleibt uns noch immer der eigentliche, verknüpfende Umstand verborgen. Ein solcher Umstand mag vorhanden sein, — es soll nicht bestritten werden, „dass die Objecte

[1]) Die Controverse ob Ursache und Wirkung streng gleichzeitig, oder succedirend gedacht werden müssen, kann nur durch Vereinigung beider entgegengesetzter Behauptungen geschlichtet werden. Die Causalität enthält so wohl ein räumliches Moment, die Coexistenz, wie ein zeitliches, die Folge, nur ist das letztere nicht blos hervorstechender, sondern wirklich bedeutender. Kant hat das räumliche Moment nicht übersehen — aber unter eine besondere Kategorie gebracht. Die seltsame Verkehrtheit, die Priorität der Ursache gänzlich zu lengnen, hat Hume selbst gebührend und unwidersprechlich bekämpft. In der „Abhandlung" a. a. O. S. 157.

selber unter sich die Verhältnisse ihres Neben- und Nacheinanderseins möglich machen" —, aber er kommt nicht zur Wahrnehmung. Die Erfahrung kann nicht über sich selber hinausweisen, sie reicht so weit, als die bisherige Beobachtung und die Begriffe der Erinnerung reichen. Die Schlüsse und Beweise aus der Erfahrung dagegen führen weit über ihre gegebene Grundlage hinaus. Wir haben bisher in unzähligen Fällen eine Gleichförmigkeit und Beständigkeit bestimmter Verknüpfungen von Thatsachen erfahren, und wir sind berechtigt zu schliessen, dass wir eine noch grössere Beständigkeit und Regelmässigkeit gefunden haben würden, wenn unsre Erfahrung noch schärfer und wissenschaftlich sorgfältiger gewesen wäre, da wir sehen, wie jede Verfeinerung der experimentellen Methoden unsre Kenntniss von Regelmässigkeit und Uebereinstimmung in der Natur vermehrt. Aber die sichere und unmittelbare Auskunft, die uns die Erfahrung und die Folgerung nach rückwärts in die Vergangenheit gewährt, bezieht sich immer nur auf die bisher stattgefundene Erfahrung. Unsere Schlüsse beziehen sich direkt nur auf die gegenwärtige Wahrnehmung und die Begriffe der Erinnernng. Nun schliessen wir aber thatsächlich von dem gegenwärtigen Zeitpunkt und aus der vergangenen Erfahrung auch nach vorwärts in die Zukunft und gerade auf diesem Schluss beruht die ganze Macht der Causalität. Weil wir eine beständige Gleichförmigkeit in allen genauer erkannten Fällen der Vergangenheit bis auf die Gegenwart herab erfahren haben, so folgern wir dieselbe Beharrlichkeit auch für alle Fälle der Zukunft, von denen wir offenbar keine Erfahrung haben können. Weil das früher verzehrte Brod uns ernährt hat, so schliessen wir, dass auch ein anderes Brod zu einer andern Zeit uns ernähren müsse. Dinge, welche vergangenen Dingen in ihren Eigenschaften gleichen, statten wir ohne weiteres mit denselben Kräften aus und erwarten von ihnen dieselben Wirkungen. Augenscheinlich besteht hier eine Folgerung, geschieht hier ein Schritt, der uns über die Erfahrung hinausführt, die Erfahrung über sich selbst hinaus erweitert. Es ist nicht dasselbe zu sagen: „ich habe gefunden, dass dieses Ding immer mit dieser Wirknng verbunden gewesen ist", und „ich sehe voraus, dass andere, diesem ähnliche

Dinge mit gleichen Wirkungen verbunden sein werden". Wir setzen voraus, dass die Fälle künftiger Erfahrung, denen gleich seien, die wir erfahren haben, wir glauben an die allgemeine Gleichförmigkeit der Natur und sind überzeugt, dass gleiche Ursachen alle Zeit gleiche Wirkungen haben müssen. Aber, wie sollen wir diese Voraussetzung beweisen und den Schritt rechtfertigen, den wir über den Umkreis der wirklich stattgefundenen in die Sphäre der möglichen Erfahrung unternehmen? Eine Berufung auf die vergangene Erfahrung beweist nur so viel, dass gewisse ursächliche Verknüpfungen bis zu dieser Zeit stattgefunden haben. Die Berufung auf künftige Erfahrung ist widersinnig und unmöglich. Die Ausflucht endlich auf die wirkliche und ausnahmslose Bestätigung früherer Schlüsse auf das Künftige, z. B. die Bestätigung astronomischer Vorausberechnungen durch spätere Erfahrung, schiebt die Frage nur hinaus: aus welchem Grunde schliessen wir von der bisherigen Bestätigung unserer wissenschaftlichen Erwartung auf alle künftige? Es ist nicht undenkbar, dass der bisher gleichförmige Gang der Natur einen Wechsel erfahre, es ist nicht undenkbar, obschon, aus gleich zu erörternden Gründen, unglaublich. Wir empfinden ein innerliches Widerstreben gegen eine so monströse Annahme, aber wir erkennen in ihr keinen Widerspruch. Wo also ist das Princip unserer Schlüsse von der Vergangenheit auf die Zukunft? Dieses Princip kann keines Falls ein beweisender Grund sein. Es ist kein vernünftiger Grund, der uns bestimmte, aus tausend Fällen anders zu schliessen als aus einem einzigen. Wir schliessen durch Vernunft von einem Fall auf alle gleichartigen Fälle — oder wir schliessen gar nicht durch blose Vernunft. Die Schlussfolge nach der Causalität von der Beständigkeit auf die Nothwendigkeit, von der wahrgenommenen Gleichförmigkeit auf die unbedingte Uebereinstimmung, ist keine logische Schlussweise, weil die Form der Synthesis dieser Conclusion kein logischer Grundsatz ist. Zur Bestätigung dieses Satzes dient eine einfache Beobachtung irgend eines Causalitätsschlusses. Die Wahrnehmung eines Dinges führt ohne alle Reflection, ohne die Intervention irgend eines Begriffes die Vorstellung seiner Ursache oder Wirkung herbei. Kinder und Wilde,

ja selbst Thiere vollziehen Schlüsse der Causalität, Niemand wird aber dem niedrigen Bewusstsein dieser Wesen die Vorstellung von Begriffen oder gar förmlichen Grundsätzen zuschreiben wollen. Man hat neuerlich vielfach mit der Hypothese von unbewussten Schlüsssen gespielt — und namentlich die Causalitätsschlüsse dazu gezählt, aber wenn man darunter mehr versteht als eine gewisse Analogie mit eigentlichen Schlüssen, die jeder Zeit Schlüsse der Reflection und des deutlichen logischen Bewusstseins sein müssen, so versteht man sich selber nicht. Gewisse psychologische, oder selbst physiologische Vorgänge, z. B. die Wahrnehmung von Dingen der Aussenwelt, können ihrem allgemeinen Verfahren oder Schema nach in die Form von Vernunftschlüssen gebracht werden, es können Obersätze eingeführt werden, ohne dass sie thatsächlich stattfanden, nur um ein Mittel zu gewinnen, diese Hergänge zu verdeutlichen. Mag also immerhin der Causalitätsschluss ein „unbewusster" Schluss genannt werden, diese Metapher leistet Nichts für die Erkenntniss seines Princips und die Begründung seiner Giltigkeit. Als logischer Schluss betrachtet, wäre der Schluss der Causalität ein Fehlschluss. Es kann nicht ohne weiteres von vielen auf alle Fälle gefolgert werden, von dem empirisch Allgemeinen auf eine unbedingte von Zahl und Zeit unabhängige Allgemeinheit. Logisch lässt sich also der Causalitätsschluss nicht rechtfertigen. Hiermit wäre nun der wahre „Zweifel" Hume's an der Giltigkeit der Causalität ausgesprochen. Um aber Hume ganz, um ihn auch nur richtig zu verstehen, dürfen wir keineswegs bei dieser skeptischen Wendung stehen bleiben. Der schottische Positivist wollte gar nicht die Sicherheit und den Ueberzeugungsgrad, deren die Causalitätsschlüsse fähig sind, erschüttern oder schwächen, er wollte sie vielmehr verstärken und befestigen, indem er sie den Bedenklichkeiten und der Unschlüssigkeit bloser Vernunftbeweise entzog. Die Denkthätigkeit besteht nach ihm in dem Versetzen und Verbinden bloser Ideen, oder abgeleiteter Vorstellungen nach dem Gesichtspunkte der Uebereinstimmung und des Widerspruchs. Diese Function, obschon innerhalb ihres Wirkungskreises einer zweifellosen Gewissheit fähig, ist dennoch nur von nachträglicher Geltung. Das

Material, worauf sie ausgeübt wird, stammt von der Realität der Empfindung her, sie selbst, die combinirende und vergleichende Verrichtung wurzelt schliesslich in Realprincipien, in Naturgesetzen der Association. Das Vernunftprincip ist dem Realprincip untergeordnet. Das Gesetz der Causalität ist kein Grundsatz der blosen Vernunft, nicht weil seine Sicherheit geringer wäre, als die Festigkeit eines Vernunftsatzes, sondern weil seine Gewissheit anderer Art ist, als eine nur logische Evidenz. Dieses Gesetz ist dem Belieben unseres Denkens entnommen, es ist nicht anvertraut oder unterworfen „den trügerischen Begründungen" der Vernunft. Die Verursachung ist eine philosophische Relation, aber sie ist es nur, in so ferne sie eine natürliche Relation ist[1]). Die Causalität ist kein Satz der Logik, sondern ein Naturgesetz des Bewusstseins. Um die Causalität als Realprincip zu erweisen, greift Hume für dieselbe nach der Vorstellung eines Instinctes, oder Triebes; die Causalität ist ein Instinct, unwiderstehlich und unwillkührlich, unfehlbar und ohne Schwanken wie der Trieb nach Bewegung oder Sättigung. Man höre ihn selber: „Die Wirksamkeit der Vernunft ist langsam, in den ersten Jahren der Kindheit kaum bemerklich, im besten Falle zu allen Zeiten und Perioden des Lebens dem Irrthum und Versehen sehr ausgesetzt. Es entspricht mehr der allgemeinen Weisheit der Natur, eine so nothwendige Thätigkeit der Seele — den Schluss nach der Causalität — durch Instinct oder einen mechanischen Trieb zu sichern, welcher in seiner Wirksamkeit frei von Irrthum bleibt, gleich beim Beginn des Lebens und Denkens sich geltend macht, und von den mühsamen Begründungen des Verstandes unabhängig ist. So wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniss der Muskeln und Nerven, durch die er erfolgt, zu geben, so hat sie uns auch einen Instinct eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Richtung führt, die sie für äussere Gegenstände festgestellt hat[2])." Also die Verkettung einer Thatsache mit einem Begriffe, die Vereinigung von Ursache und Wirkung, ist selbst eine reelle Verkettung, und

[1]) a. a. O. „Abhandlung" 192. [2]) Kirchmann S. 52.

ihr Princip ein Naturtrieb, kein Gedanke! Nur dadurch ist eine „Harmonie“ zwischen thatsächlicher Erkenntniss und den Thatsachen selbst gestiftet, dass jene Erkenntniss eine reelle, keine ideelle Verbindung ist. Um diesen für die Auffassung der Causalitätslehre Hume's entscheidenden Punct noch mehr ins Licht zu stellen, setze ich noch die Anmerkung her, die von Locke's Eintheilung der Gründe in demonstrative und wahrscheinliche handelt. Hume verwirft diese Eintheilung mit dem Bemerken, dann müsste es blos wahrscheinlich sein, dass Morgen die Sonne aufgehen werde, und gliedert selbst die Erkenntnisse in demonstrative, gewisse, und wahrscheinliche, indem er die Erfahrungserkenntnisse zu den gewissen zählt.[1] Herbart ist also sehr im Irrthum mit seiner bekannten Gegenüberstellung: Hume leugnete, dass Erfahrung Erkenntniss sei, und Kant behauptete es. Auch nach Hume ist Erfahrung Erkenntniss, aber eine specifisch verschiedene von der Erkenntniss aus reiner Vernunft. Die Auffassung der Causalität als eines Triebes entspricht aufs Beste der innern Erfahrung. Die Causalität regt sich zunächst im Bewusstsein als ein Bedürfniss, das Befriedigung erheischt. Eine isolirte Thatsache erweckt das natürliche Verlangen nach ihrer Vereinigung mit andern Thatsachen. Dieses Verlangen kann sich von den schwächeren Graden einer dumpfen Neigung zu den stärkeren und stärksten eines Affectes, ja einer Leidenschaft steigern. Es ist die Leidenschaft des Forschens und Begründens, die den Denker Leben und Welt um sich her vergessen macht. Und ist nicht der analoge Satz der Vernunftlehre, der dem Principe oder Triebe der Causalität entspricht — ein Postulat, die Forderung vollständiger Begründung? Haben wir dies einmal erkannt, so werden wir nicht mehr forschen, welcher Grundsatz ist die Causalität, sondern fragen, welcher Grundsatz befriedigt unser Causalitätsverlangen. Diese Frage hat Hume aufzuwerfen unterlassen.

Den Instinct der Causalität erläutert Hume aus der Gewohnheit. Wenn wir erwägen, in welch engem Zusammenhang

[1]) Kirchmann S. 58.

nach den Ergebnissen der modernen Biologie Instinct und Gewohnheit stehen, und uns erinnern, dass mindestens alle secundären Triebe durch Gewohnheit erzeugt sind, so dass wir sie mit Recht als vererbte Gewohnheiten betrachten, so werden wir den Scharfblick des Philosophen wie billig bewundern müssen. Hume anticipirte mit seiner Theorie des Instincts ein spätes Resultat der heutigen Wissenschaft. Doch wäre es falsch, die Causalität der Gewohnheit einfach gleich zu setzen. Einerseits ist die Gewohnheit ein weit allgemeineres Naturprincip, als der Trieb der Causalität, und andererseits hat die letztere zugleich eine objective Grundlage. Die Beständigkeit der Aufeinanderfolge der Vorgänge in Verbindung mit dem innerlich wirksamen Principe der Gewohnheit setzen den Trieb der Causalität zusammen. Auch dürfen wir nicht übersehen, dass die Gewohnheit ausdrücklich nur zur Erklärung der Folgerung aus der Causalität, nicht für die ursprüngliche Erwerbung und Ausbildung dieser Verknüpfungsform herbeigezogen wird. Wir nehmen eine beständige Verbindung bestimmter Ereignisse wahr, zu dieser Wahrnehmung bedürfen wir keiner Gewohnheit, nur für die Anwendung dieser beharrlichen Folge auf alle Zukunft bedürfen wir der Bestimmung durch das associative Princip der Gewohnheit. Die Gewohnheit ist nun eine vera causa, im Sinne Newton's, eine Ursache, deren wirkliches Stattfinden wir nachweisen können. Sie ist eine giltige Ursache, wenn sie auch, nach der Ueberzeugung Hume's weit davon entfernt ist, eine letzte oder einfache zu sein. Hier ist der Ort, einer Einwendung zu begegnen. Hat nicht Hume jede Erkenntniss eines „wirkenden Principes" ausgeschlossen, hat er nicht erklärt, Ursache ist nur ein Wirkliches, dem ein anderes beständig folgt? Wie lässt sich diese Verneinung und diese Erklärung damit reimen, dass hier dennoch ein Princip eingeführt wird, von dem die Causalität abgeleitet sein soll, also ein Princip der Macht oder Wirksamkeit? Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Niemals hat Hume die Existenz wirkender Principien in Abrede gestellt, was er bestreitet ist allein ihre Erkennbarkeit oder Begreiflichkeit. „Was das anbetrifft, da man sagt, dass die Wirkungen der Natur von unsern Gedanken unabhängig

sind, so gebe ich dieses zu, und habe selbst bemerkt, dass die Objecte unter einander die Verhältnisse des Neben- und Nacheinanderseins möglich machen.“ Nur ist das vereinigende Princip äusserer Dinge ebenso unbegreiflich wie der Grund der Vereinigung unserer innerlichen Vorstellungen. „Die Erfahrung“ erklärt er, „verschafft uns nie Einsicht in die innere Structur oder die wirkenden Principien der Dinge, sondern gewöhnt das Gemüth blos von dem einen auf das andere überzugehen. Ein solcher Einfluss auf das Gemüth ist an sich vollkommen unbegreiflich.“ Es ist ein anderes zu sagen, wir haben keine Einsicht, keinen Begriff von Kräften oder wirkenden Ursachen und zu sagen, Kräfte und Wirksamkeiten existiren nicht. Die Unbegreiflichkeit ist beim Gewohnheitsprincip keine andere, als im Falle irgend eines andern Naturprincipes. Wenn Hume diesen Unterschied zwischen der Bestreitung einer Begreiflichkeit und dem Zweifel an der Existenz vielleicht zu wenig hervorkehrt, so vergesse man nicht, dass seine Angelegenheit die Tragweite der Erkenntniss, nicht die Frage der Existenz ist. Dass übrigens die Gewohnheit, wie hervorgehoben wurde, nicht das einzige Princip der Causalität ist, sondern erst in Verbindung mit der Constanz thatsächlicher Verbindungen die Verursachung hervorbringt, geht daraus hervor, dass sie auch isolirt, ohne Beziehung auf Causalität wirksam ist. Hume weist auf die Erziehung hin, um die Macht der Gewohnheit zu erweisen. Die Erziehung ist künstlich, nicht natürlich, ihre Maximen widerstreiten oft der Vernunft und dem Geheiss der Thatsachen und dennoch wirkt sie in ähnlicher Weise, wie eine natürliche Causalverknüpfung. Die Gewohnheit genügt nicht, um die Verursachung völlig zu erklären. Es kann Gewöhnung vorhanden sein, ohne einen Schluss auf Ursache und Wirkung, und umgekehrt kann auch das Nachdenken, die Gewohnheit auf indirecte Art ersetzen z. B. dann, wenn wir nach einer einzigen Erfahrung schliessen, obschon offenbar eine Gewohnheit niemals durch eine Erfahrung allein hergestellt wird. Um das Gewohnheitsprincip nicht zu überschätzen — denn es könnte ja der Fall sein, dass Causalität ein ursprünglicher, kein secundärer Trieb ist! — müssen wir im Auge behalten, dass es Hume

vornehmlich darauf ankommt, die Causalität als ein directes, zum Unterschied von einem durch Reflection geleiteten Principe, nachzuweisen. „Da wir nun alles was ohne neue Schlüsse von einer blosen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen, so können wir es als zugestanden betrachten, dass alle Ueberzeugung diesen Ursprung hat." Die Gewohnheit bedeutet somit Ausschliessung der Reflection.

Die Wirkung der Gewohnheit ist eine Impression, der Eindruck des Glaubens d. i. der Ueberzeugung, von dem die Vorstellung der Nothwendigkeit in der causalen Verknüpfung herrührt, so dass die Nothwendigkeit eine Folge unserer Schlussweise ist, nicht, wie man annehmen möchte, ihre Voraussetzung. Nicht, weil wir eine Nothwendigkeit von vorneherein erkennten, schliessen wir auf ursächliche Verknüpfung, vielmehr umgekehrt von der Verbindung der Vorgänge vermittels des Glaubens aus Gewohnheit auf die Nothwendigkeit dieser Verbindung. Man glaubt Worte Kant's zu vernehmen, wenn man Hume erklären hört: „die Nothwendigkeit eines Geschehens ist keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen, was das Geschehen betrachtet"; aber freilich nur die Worte, denn ihre Bedeutung ist im Zusammenhange der Lehre Hume's sehr weit verschieden.[1])

Wir haben nun jene Impression der Ueberzeugung oder des Glaubens näher zu betrachten, um den Vorgang der Causalitäts-

---

[1]) a. a. O. S. 86. Ich erlaube mir noch die Stelle aus der „Abhandlung" zu citiren: „Nothwendigkeit ist Etwas, das blos in dem Subjecte, gar nicht in den Dingen existirt; und es ist uns gar nicht möglich, uns nur den entferntesten Begriff davon zu machen, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern ansehen . . . Sie ist nichts als die Bestimmung der Gedanken von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen, nach ihrer durch Erfahrung erlernten Vereinigung überzugehen. So wie die Nothwendigkeit, welche macht, dass zweimal zwei vier ist, oder drei Dreieckswinkel zweien Rechten gleich sind, blos in der Handlung des Verstandes liegt, ebenso liegt die Nothwendigkeit oder Kraft, welche Ursachen und Wirkungen verknüpft, in der Bestimmung des Gemüths, von dem einen zum andern zu gehen . . . In dem Subjecte allein liegt also die reale Kraft der Ursachen nebst ihrer Verknüpfung und Nothwendigkeit." a. a. O. „Abhandl." S. 330.

schlüsse vollständig zu kennen. Vergleichen wir den Gedanken an die Existenz mit der Ueberzeugung von der Existenz einer Sache, so nehmen wir einen Unterschied wahr, der nur die Beschaffenheit nicht den Inhalt unseres Vorstellens betrifft. Weder die vorgestellte, noch die als wirklich anerkannte Existenz verändern oder vermehren den Inhalt eines Begriffes, in so ferne sind beide nicht unterschieden. Dennoch ist die Verschiedenheit der zwei Sätze: ich stelle vor, das Ding ist, und ich glaube, dass es existire, ausserordentlich. Die Ueberzeugung ist ein Gefühl von Lebhaftigkeit, Stärke, Festigkeit, vermöge welches wir Realitäten mehr vorstellen als Fictionen, und Begriffe der Urtheilskraft von reinen Denkbegriffen unterscheiden. Im Denken werden Begriffe auf Begriffe bezogen, durch das Urtheilen Begriffe auf Objecte, Urtheilen heisst Vorstellungen auf die Wirklichkeit beziehen, und diese Beziehung besteht in jenem Beifall, jener Anerkennung, welche Traum und Wirklichkeit, Gedanken und Dinge trennt. „Der Glaube ist mehr als ein bloser Begriff“ mithin die Erkenntniss durch Glaube, wie die ursächliche ist, mehr als begriffliche. Durch dieses unsagbare Gefühl der Urtheilskraft unterscheidet sich der Eindruck von Begebenheiten, die im Romane erzählt werden, und von Begebenheiten, die erlebt sind. Wir zweifeln öfters ob ein Vorstellungsverlauf sich auf eine frühere Erfahrung gründe, oder nur eingebildet sei, bis plötzlich ein glücklicher Umstand hinzutritt, der den ganzen Verlauf wieder erweckt, ihm das Gefühl der Ueberzeugung mittheilt, und die ganze Macht erinnerter Wirklichkeit verleiht. Dieser Glaube ist nun vor allem der unmittelbar stattfindenden Impression eigen. In der Empfindung liegt die absolute Position, die Anerkennung wirklicher Existenz, lehrt auch Herbart.

„Glauben heisst eine unmittelbare Impression der Sinne, oder die Wiederholung dieser Impression im Gedächtniss fühlen.“ Wenn einmal dieses Gefühl der Ueberzeugtheit durch eine gegenwärtige Impression erregt ist, so pflanzt es sich fort und breitet sich über alle Vorstellungen aus, welche mit der gegebenen Impression associativ verbunden sind. Die Impression führt nach

den Associationsgesetzen andere Vorstellungen herbei; die Lebhaftigkeit und Stärke der Impression theilt den herbeigezogenen Ideen einen Theil ihres eigenen Bewusstseinsgrades mit. Wenn das Gemüth einmal in Schwung und Leben versetzt ist, so schreitet es zu lebhafteren Begriffen der verbundenen Gegenstände fort, nach einer natürlichen Disposition von dem einen zum andern überzugehen. Der gegenwärtige Eindruck verstärkt die damit associirte Vorstellung, verwandelt sie aus einem blosen Begriff in einen Gegenstand der Urtheilskraft, und verleiht ihr den Charakter der Wirklichkeit. Hume vermuthet mit Recht eine physiologische Ursache der Mittheilung von Ueberzeugung, d. i. dem stärksten Bewusstseinsgrade. Was nun bereits von einem einfachen Verhältnisse der Association nach Aehnlichkeit und Contiguität gilt, dass die vorhandene Impression die mit ihr verkettete Vorstellung verstärkt, muss in noch höherem Grade vom Verhältniss der Verursachung gelten. Die Stärke der Ueberzeugung, die dieses Verhältniss vor allen andern auszeichnet, ist die summirte Wirkung der Kraft des Glaubens, den schon die reine Contiguität empfängt und der Kraft der Gewohnheit durch Wiederholung und Anhäufung derselben Contiguität in allen vorausgegangenen Fällen der Erfahrung. Daraus lässt sich der Grad der Gewissheit ermessen, den die Verbindung von Ursache und Wirkung für unser Bewusstsein besitzt. Die Nothwendigkeit des Causalverhältnisses ist somit erklärt, die Impression ist entdeckt, welche eine beständige Verbindung in eine nothwendige verwandelt. — Die Darstellung dieser Causalitätstheorie wäre jedoch unvollständig, wenn wir die Corrollarien übergehen würden, welche Hume an dieselbe knüpft. Sie betreffen seine Lehre der Freiheit, seine Betrachtung „der Vernunft der Thiere“ und die Logik, oder die Summe von Regeln, die er über die ursächlichen Schlüsse aufstellt.

Zwischen physischen und moralischen Ursachen findet in Bezug auf Nothwendigkeit kein wahrer Unterschied statt. Die Nothwendigkeit einer Ursache ist die Regelmässigkeit, womit die Folge mit ihr verknüpft ist, und der Schluss aus dieser Regelmässigkeit. Beide Bedeutungen gelten auch von den mensch-

lichen Handlungen. Wir nehmen eine Regelmässigkeit der Handlungen wahr, die sich um so mehr verstärkt, je mehr wir in die Verknüpfungen der Willensacte eindringen, und wir richten unsere Schlüsse und unser Betragen in Bezug auf andere Menschen nach der Ueberzeugung ihrer Gleichförmigkeit ein. Aber auch die Empfindung der Nothwendigkeit ist in der physischen und moralischen Verursachung von derselben Art. Hume zeigt dies durch ein treffendes Beispiel. Ein Gefangener ohne Geld und Einfluss überlegt die Möglichkeit einer Flucht. Er wird eher hoffen dürfen Mauern und Eisen zu brechen, als den Willen der Wächter zu beugen. Zum Schaffot geführt, weiss er, dass die Gewissheit des Todes ebenso durch die Pflichttreue der Wächter und Gerichtspersonen, als durch die Wirkung des Beiles bedingt ist. Hier sind natürliche Ursachen mit willkürlichen Handlungen verkettet, aber der Schluss ist nicht weniger fest und sicher, als wenn er durch physische Ursachen allein bestimmt gewesen wäre. Das Gefühl der Nothwendigkeit ist aber in beiden Classen von Fällen nur ein secundärer Vorgang im Bewusstsein, die Folge des Schlusses, nicht das Princip desselben. Dies führt Hume auf einen, mindestens geistreichen Versuch den metaphysischen Knoten der Willensfreiheit zu lösen. Er unterscheidet zwischen Nothwendigkeit im Sinne von vollkommener Regelmässigkeit, und Nothwendigkeit im Sinne von Zwang oder Nöthigung. Die letztere Nothwendigkeit wird Niemand von seinem eigenen Handeln zugeben, da er sie in der That bei demselben nicht empfindet. Freiheit im Sinne der Ausschliessung des Zwanges, also die Macht je nach dem Beschluss des Willens zu handeln, muss ohne weiteres zugestanden werden. Nichts hindert aber, dass die Beschlüsse des Willens selbst der nämlichen Regelmässigkeit unterworfen sind, wie die Vorgänge der äusseren Natur. Und diese Regelmässigkeit und Bedingtheit des Willens selbst findet ohne Zweifel statt. Freiheit als Abwesenheit einer Ursache, d. i. als Zufall oder Grundlosigkeit ist vom Willen ebenso zu verneinen, als Freiheit als Abwesenheit der Nöthigung von ihm zu bejahen ist. Wenn wir die Handlungen Anderer betrachten und eine immer wachsende Regelmässigkeit gewahren, je genauer und öfter

wir sie beobachten, so werden wir durch Gewohnheit veranlasst an ihre Nothwendigkeit zu glauben, wie wir durch eine weit stärkere Gewohnheit von der Nothwendigkeit physischer Ursachen überzeugt worden sind. Obgleich diese Nothwendigkeit nur eine Folge der Betrachtung ist, ein Gefühl, das sie begleitet, so übertragen wir sie dennoch auf die wahrgenommene Reihe der Erscheinungen selbst. Der Unterschied in dem Grade der Ueberzeugung von der physischen und dem der moralischen Nothwendigkeit ist also nur ein Unterschied in der Stärke der Gewohnheit, welche bei den weit einfacheren, daher regelmässiger erscheinenden physischen Vorgängen in demselben Verhältniss wirksamer sein muss, als sie schwächer ist bei den complicirten Aeusserungen des menschlichen Handelns. Wenn wir nun unsere eigenen Handlungen betrachten und keinen Eindruck der Nöthigung oder des Zwanges empfangen, da das Motiv, das diese Handlungen bestimmt, eine Eigenschaft unseres Selbst ist, eine äusserste Thatsache, über welche wir selbst nicht hinausgehen können; so entsteht ein scheinbarer Widerspruch zwischen der wahrgenommenen Freiheit der eignen und der empfundenen Nothwendigkeit der fremden Willensäusserungen. Dieser Widerspruch löst sich sofort, wenn wir bedenken, dass das Gefühl der Nothwendigkeit in keinem Falle eine Beschaffenheit der Ursache ausdrückt, sondern stets nur eine Eigenschaft unserer Betrachtung und Folgerung ist. Die „versöhnliche" Theorie Hume's von der Freiheit gleicht in sehr glücklicher Weise den Anspruch des Gemüths oder der innern Erfahrung mit der Forderung der Wissenschaft aus, — durch Berichtigung des Begriffs der Nothwendigkeit. Die menschlichen Handlungen sind frei, d. h. sie erfolgen ohne Empfindung der Nöthigung aus dem eigenen Willen des Handelnden, sie sind nothwendig, d. h. es besteht eine constante, und zwar in Bezug auf die zu Grunde liegenden Verhältnisse vollkommen constante Verbindung zwischen den Acten des Willens und den Beweggründen, Umständen und Charakteren.[1])

[1]) Wir haben den Gegenstand der Willensfreiheit ausführlich im II. Bande zu erörtern.

Hume rühmt mit Recht als einen Vorzug seiner Theorie, dass sie vermöge ihrer Einfachheit und Natürlichkeit auch die „Vernunft“ der Thiere umfasse und erkläre. An der Fähigkeit der Thiere, mindestens der höheren Thiere, Schlüsse aus der Erfahrung zu gewinnen und in einem gewissen Umfange von früherer Erfahrung auf künftige zu folgern, zu zweifeln, hält Hume für absurd. Die Thatsache selbst ist so offenkundig, dass jede Bemühung sie erst zu beweisen, lächerlich sein würde. Der echte Geist der Natürlichkeit, von dem seine vorurtheilsfreie Philosophie durchaus getragen ist, hat Hume von vorneherein vor den Irrthümern der Metaphysik bewahrt, welche noch in einem Descartes zur empörenden Verleugnung des Seelenlebens der Thiere gelangt war. Was dieser Ableugnung einen gewissen Schein verleiht, ist eben die gänzliche Verkennung der Natur und Form der thatsächlichen Erkenntniss. Soll diese Erkenntnissweise auf so schwierigen Voraussetzungen, als förmliche Begriffe und Grundsätze sind, beruhen, so liesse sich allerdings nicht absehen wie Thiere oder Kinder schliessen können sollten. Ihre Folgerung geht unmittelbar von Empfindung zu Empfindung und bedarf keiner Dazwischenkunft eines Begriffs. Nachdem aber erwiesen ist, dass das Princip aller thatsächlichen Beweise kein Princip der Reflection oder des Nachdenkens ist, sondern eine Art mittelbarer, vermittelter Empfindung; so steht nichts mehr im Wege, dasselbe Princip auch der Schlussweise der Thiere zu Grunde zu legen. Diese Verallgemeinerung ist zugleich ein Beweis der Wahrheit des Principes selber, nach der Regel, dass die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese um so grösser ist, je mehrere, unter sich getrennte Reihen von Erscheinungen sie umfasst und erklärt. Die Thiere lernen von der Erfahrung. Sie empfinden den Eindruck der Gewohnheit, wie die Dressur und Erziehung beweisen. Sie folgern aus früherer Erfahrung, indem sie der Anblick eines Gegenstandes, wie ihre Handlungen zeigen, auf die Vorstellung der gewohnten Wirkung bringt. Alle Umstände sind gegeben, um so hin den Schluss zu ziehen, dass es ebenfalls Erfahrung und Gewohnheit sei, welche die Folgerung der Thiere bestimmen. Allerdings gibt es Aeusserungen scheinbarer Intelli-

genz der Thiere, welche weit das in ihnen vorauszusetzende Vermögen des Verstandes übertreffen, ja in ihrer Vollkommenheit das Gepräge unfehlbarer mechanischer Ursachen an sich tragen, die Aeusserungen der Instincte. Erinnern wir uns aber, dass zwischen Gewohnheit und Instinct keine Scheidewand besteht, dass eine sehr lange dauernde Gewohnheit die Macht und Sicherheit des Instinctes annimmt, so werden wir jene Aeusserungen weniger ungewöhnlich, obschon nicht minder unbegreiflich finden. Vernunft und Instinct gehen in einander über. „Ja die ganze Vernunft selbst ist nichts, als ein wundervoller unerklärlicher Instinct in unsrer Seele."

Die Regeln, welche Hume für die Schlüsse nach dem Causalitätsverhältnisse aufstellt, verdienen ihrer Klarheit und Richtigkeit wegen angeführt zu werden Die Kennzeichen eines Causalverhältnisses sind, wie wir wissen, Angrenzung in Raum und Zeit, Priorität der Ursache, Beständigkeit der Verbindung. Die Schlüsse oder Regeln aus diesem Verhältnisse sind: 1) ähnliche Ursachen haben ähnliche Wirkungen zur Folge, ein Schluss, der mit dem Grade der Aehnlichkeit an Stärke gewinnt; 2) übereinstimmende Wirkungen verschiedener Dinge rühren von einer gemeinsamen Eigenschaft in diesen Dingen her, 3) die Verschiedenheit der Wirkungen ähnlicher Dinge muss von demjenigen Theile herkommen, worin sie unterschieden sind. Diese beiden Sätze hat Mill als methodische Grundsätze der Uebereinstimmung und der Differenz seiner Lehre der experimentellen Methode zu Grunde genommen. 4) Wenn eine Erscheinung ab- und zunimmt mit der Ab- und Zunahme einer Ursache, so muss sie die zusammengesetzte Wirkung der verschiedenen Theile der Ursache sein. Man kann voraussetzen, dass die Abwesenheit oder Gegenwart eines Theils der Ursache auch allemal von der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet ist. Mill's Regel der sich begleitenden Veränderungen. 5) Ein Ding, das eine Zeit lang bei seiner vollkommenen Existenz ohne Wirkung ist, kann nicht die alleinige Ursache einer erfolgenden Veränderung sein, sondern es bedarf noch des Beistandes anderer Principien, die seinen Einfluss im zweiten Falle erklären. Von

diesen Sätzen ist, wie Mill zeigte, für die experimentelle Methode der 3) von entscheidender Wichtigkeit. Uebrigens bemerkt Hume mit Recht: alle Regeln dieser Art sind leicht zu finden, aber ausserordentlich schwer in der Anwendung.

Wir wenden uns zur Kritik, in wie weit dieselbe nicht schon in die Darstellung selbst eingeflochten ist. Von den Einwendungen, die Hume's einfache und verständliche, aber freilich der „künstlichen" Gewohnheit widerstrebende Theorie, erfahren hat, verdienen diejenigen von Th. Reid und Priestley keine nähere Berücksichtigung. Namentlich bei Priestley geräth man unwillkürlich in Zweifel, ob er auch nur richtig lesen wollte. Wir sehen, erklärt er in den Briefen an einen philosophischen Zweifler, diesen Grundsatz als eine sichere Voraussetzung an und handeln demselben ohne Bedenken gemäss. Aber hat Hume je bestritten, dass die Causalität eine sichere „Voraussetzung" sei, und hat er nicht selber gerade die praktische Bedeutung dieser Schlussform betont, und desshalb dieselbe der Unsicherheit der Vernunftbegründungen entnommen? Ohne alle nähere Ueberzeugungen würden wir bei der Wahrnehmung, dass zwei Ereignisse einander beständig begleiten, glauben, dass hiervon in der Natur ein hinlänglicher Grund vorhanden sein müsse — fährt Priestley fort. Und dies soll eine Einwendung gegen Hume sein, da es vielmehr augenscheinlich eine fast wörtliche Reproduction seiner Lehre ist. Ohne neue Schlüsse, ohne weitere Reflection schliessen wir, wie Hume zeigte, direct von der wahrgenommenen Beständigkeit auf nothwendige Verknüpfung oder Verursachung. Sorgfältiger sind die Bemerkungen Reid's. Wenn er aber einwirft, der Grundsatz der Causalität sei nicht zufällig, sondern nothwendig, so ist eben diese Nothwendigkeit das Problem Hume's, der sich mit philosophischem Geiste nicht bei der bekannten Thatsache allein beruhigt. Die Erfahrung soll allgemeine Grundsätze nur wahrscheinlich machen; Niemand werde aber den Grundsatz der Causalität für nur wahrscheinlich halten. Auch Hume nicht, der ihn für gewiss erklärt, und die eigene Art dieser Gewissheit zu beweisen sucht. Diese Beweise hätte Reid angreifen sollen, anstatt eine irrthümliche Behauptung als Ein-

wendung vorzubringen. Die Erfahrung könne jenen Grundsatz nicht in uns erzeugen, weil wir von den meisten Naturereignissen die Ursachen nicht kennen (vielmehr von keinem!), die Causalität sei überdies kein Gegenstand der Empfindung, sondern eine Beziehung von Ideen. Dass sie es nicht ist, hat Hume unwiderleglich dargethan, — und ich finde Nichts in Reid's „Untersuchung“ was diese Beweise entkräften könnte. Warum werde die Causalität als nothwendige Grundwahrheit angesehen, fragt Reid und antwortet, weil sie allgemein befolgt und anerkannt werde. Wie könne man auch nach dem Grunde des Satzes vom Grunde fragen, da es eben Grundsatz sei, dass nichts ohne Grund geschehe? Es braucht kaum bemerkt zu werden, um wie vieles philosophischer und gründlicher Hume verfährt, wenn er sich mit der allgemeinen Anerkennung nicht begnügt. Es gibt oder gab auch allgemein anerkannte Irrthümer. Und was die Einwendung betrifft, es sei widersinnig nach dem Grunde der Causalität zu forschen, so ist sie sehr oberflächlich. Weil die Causalität kein logischer Satz ist, sondern mindestens die Anwendung des Satzes vom Grunde statt auf Begriffe auf die Wirklichkeit, so ist es gar nicht widersinnig nach dem Rechte dieser Anwendung, nach dem Grunde ihrer Giltigkeit zu fragen. Niemand hat Hume richtiger verstanden, das Entscheidende, worauf es ihm ankam, vollkommener getroffen, als Kant. Die Frage, die Hume verneinte, ist eben die von Kant hervorgehobene: ist der Grundsätz der Causalität eine Erkenntniss a priori, d. i. aus blosen Begriffen, ist er ein selbstgedachtes Princip der Vernunft? Freilich, wenn Kant weiter erklärt, nach Hume ist Causalität nur subjective Gewohnheit, so ist dieses „nur“ zu urgiren, da Causalität auch nach Hume mehr ist als Gewohnheit, nämlich Beharrlichkeit der Folge. Auch hat Kant zunächst blos von seinem Standpuncte aus Recht, die Gewohnheit, ein Wirklichkeitsprincip, an Bedeutung einem Princip der reinen Vernunft nachzusetzen. Uebrigens besteht zwischen Hume und Kant, wie alsbald gezeigt werden soll, kein reiner Gegensatz, die gewöhnliche Behauptung, Kant habe Hume widerlegt oder widerlegen wollen, ist nur halbwahr. Weitere Einwendungen gegen Hume's Theorie könnten von Seiten der experi-

mentellen Wissenschaft versucht werden, ein Theil derselben ist in der That triftig, aber nicht diejenige, welche zunächst liegt, und von Poisson erhoben wurde [1]. Nach Hume sollen wir, wie der französische Analytiker erklärt, keine andere Vorstellung von Ursache und Wirkung haben, als die des Zusammentreffens oder unmittelbaren Aufeinanderfolgens beider, aber nicht die eines nothwendigen Zusammenhanges. Die wiederholte Beobachtung erwecke zwar eine starke, gewohnheitsmässige Präsumtion, die aber verschwinde, wenn wir das Zusammentreffen nur eine geringe Anzahl von Malen beobachtet haben. Wir könnten hinzufügen, um diesen Einwurf nachdrücklichst zu verstärken, dass im Vergleich zu allen vergangenen und künftigen Fällen, die nothwendig unserer Beobachtung entzogen sind, jede noch so grosse Zahl von Beobachtungen verschwindend klein sei. Die Zahl der beobachteten Fälle ist unendlich klein, die Kraft der Ueberzeugung in die Verursachung ungemein gross, mithin könnte diese Kraft nicht durch die Zahl der Wiederholungen hervorgebracht sein. Allerdings nicht die theoretische Ueberzeugung, der logische Grund derselben — aber warum nicht der natürliche Glaube? Ich halte selbst das Wiederholungsprincip für zweifelhaft, jedoch aus einem anderen Grunde, als Poisson. In der experimentellen Wissenschaft, bemerkt Poisson weiter, entscheiden wenige, mit aller Sorgfalt und Akribie angestellte Versuche über die Gewissheit einer causalen Verbindung. Wenige Experimente haben Oersted von der magnetischen Wirkung des Voltaischen Stromes überzeugt, während nach dem Principe Hume's nach 10 Versuchen die Wahrscheinlichkeit für den eilften erst $^{11}/_{12}$ sein müsste. Dieses und andere Beispiele lehren, dass unabhängig von jeder Gewohnheit die blose Möglichkeit, d. i. die Begreiflichkeit, dass die Ursache zur Hervorbringung ihrer Wirkung geeignet sei, in Verbindung mit einigen wenigen Versuchen ein vollgiltiger Grund zur Annahme ihrer Wiederkehr und ihres unbedingten Stattfindens sei. Diese Einwendung scheint Hume

[1] Poisson, Lehrb. der Wahrscheinlichkeitsrechnung (deutsch v. Schnuse) S. 131.

zu vernichten — und trifft ihn gar nicht. Hume kennt den experimentellen Schluss aus wenigen, ja möglicher Weise aus einem einzigen Falle künstlicher, oder theoretischer Beobachtung. Er weiss, dass wir beim Experimente mit den Ursachen operiren, dass wir neue Umstände in den vorhandenen Thatbestand einführen, und die Veränderung zufolge dieses Umstandes quantitativ bestimmen. Es ist ihm nicht unbekannt, dass innerhalb eines sehr weiten Umkreises das ableitende und deducirende Verfahren auf Grund weniger und einfacher empirischer Principien herrsche, und dass auf diesem Gebiete die Induction in Gestalt der Verification an das Ende, statt an den Anfang unseres Schlusses trete. Er selbst macht auf die Rolle der „Geometrie" aufmerksam, die uns befähige, unter Voraussetzung der Giltigkeit gewisser Gesetze den Einfluss ihrer Wirksamkeit zu beherrschen[1]). Aber hier ist es „das Nachdenken, welches auf indirecte Weise die Gewohnheit ersetzt." Die Verbindung ist in einem Falle allerdings nicht habituell geworden, allein dieser Fall wird durch die Mathematik gewissen Principien oder Erfahrungsgesetzen subsummirt, welche im höchsten Grade habituell geworden sind, so dem Princip der Mittheilung von Bewegung. Und diese letzten, einfachen Causalverbindungen sind es, deren Entdeckung wir der beständigen Erfahrung allein verdanken, die durch „alles reine Denken der ganzen Welt" nimmermehr hätten gefunden werden können. Die Mathematik verhilft uns zwar zur Entdeckung der abgeleiteten Gesetze, sie verschafft uns selbst die Kenntniss neuer Thatsachen, die der Beobachtung für immer entgangen wären, wie es u. a. die Optik beweist; aber die obersten Gesetze der Erscheinungen, die Grundlagen aller Ableitungen, können nicht selber wieder abgeleitet werden. Sie sind der empirische Inhalt des formalen, mathematischen Denkens. Ich habe selbst hervorgehoben, dass Hume die Bedeutung der Mathematik unterschätzte, dass er kein Mittel besass, die strenge Giltigkeit ihrer Anwendung auf das Wirkliche zu beweisen — allein dieser Mangel ändert Nichts an dem richtigen Satze, dass die einfachen causalen Ver-

[1]) „Untersuchung" S. 30 und „Abhandlung" S. 216.

bindungen in der Natur nicht weiter ableitbare, also durch Erfahrung gegebene und gekannte Thatsachen sind. Um jeden Zweifel an der Richtigkeit dieses Satzes zu zerstören, muss noch das moderne Princip der Correlation der Kräfte herangezogen werden. Wir haben erkannt, dass zwischen Ursache und Wirkung eine strenge Grössengleichung bestehe, wir wissen, dass der Fond von mechanischer Kraft eine constante Summe sei, die in allen Verwandlungen und Umsetzungen der Wirkungen sich erhält. Eine gewisse Bewegungsform ist der bestimmten Grösse einer andern äquivalent. Die Aequivalenz von Ursache und Wirkung setzt uns nun in vielen Fällen in den Stand, durch Experiment und Rechnung nicht nur die Wirkung aus der Ursache, sondern auch rückwärts die Ursache aus der Wirkung hervorzubringen. Die experimentelle Umkehrung des Verfahrens beweist die unbedingte Giltigkeit der erforschten, causalen Verbindung, unabhängig von jeder weiteren Erfahrung und Beobachtung. Die Verknüpfung von Ursache und Wirkung erscheint hier vollkommen durchsichtig und ganz begreiflich. Der Schein der Begreiflichkeit a priori schwindet indess, sobald wir bedenken, dass die eine Bewegung immer ein anderes Factum bleibt, als die zweite. Beide verknüpfte Vorgänge sind zeitlich, also empirisch verschieden. Unsere Ueberzeugung bleibt mithin in so weit stets von der Zeit und der Erfahrung abhängig. Das ganze System der Erfahrungswissenschaft, obschon in seinen Mittelgliedern geschlossen und festgefügt, ist doch in seinen äussersten Enden und tiefsten Grundlagen hypothetisch. Die Gründe der Erscheinungen sind Thatsachen, das System der Dinge daher, in seinen Gründen betrachtet, freie Thatsächlichkeit![1]) Was aber in dem angeführten, principiellen Falle den Schein der vollständigen Begreiflichkeit bis zur Täuschung verstärkt, ist Hume nicht unbekannt geblieben. Es ist die Steigerung der Ueberzeugung aus reiner Causalität durch das Hinzutreten des Verhältnisses der Aehnlichkeit oder Identität. „Dass die Mittheilung von Bewegung oder mechanischer Kraft der Natur gemässer sei, als jede andere natürliche Wir-

[1]) Vgl. Dühring, natürliche Dialektik, den Abschnitt über den Satz vom Grunde.

kung, ist in dem Verhältnisse der Aehnlichkeit zwischen der Ursache und Wirkung zu suchen, das sich hier mit der Erfahrung (oder Causalität) vereinigt, und die Dinge auf die engste und innigste Weise zusammen verbindet, so dass wir uns desshalb einbilden, als wären sie absolut unzertrennlich"[1]).

Wenn aber auch Hume's Satz bestehen bleibt, dass die letzten, causalen Verknüpfungen, auf welche alle übrigen zurückzubringen sind, Verbindungen von Realitäten und nicht von Begriffen sind, so dass bei allen Zergliederungen und Trennungen durch die Wissenschaft ein unerklärlicher Rest anzutreffen sein muss — eben das Factische in seinem Unterschied vom Ideellen, der Kern der Erscheinungen in seinem Unterschied von der Schaale —; so bietet seine Theorie dennoch einige Stellen einem kritischen Angriffe dar.

Die empirischen Principien sind als solche zwar keines Beweises, keiner weiteren Ableitung fähig, wohl aber eines Nachweises. Nun scheint mir dieser Nachweis nicht durch wiederholte Erfahrung zu erfolgen, die Giltigkeit desselben nicht von der Anzahl der Wiederholungen abhängig zu sein. Vielmehr auf dem Wege einer Analyse der gegebenen Erfahrung. Die Thatsachen, die zur Wahrnehmung gelangen, sind sehr zusammengesetzt, die beobachteten Vorgänge äusserst weit hergeleitet. In keinem Falle treten die vorhandenen Gesetze unvermischt mit ihren reinen Wirkungen in die Erscheinung. Besteht nun nicht die Kunst der Methodik, und die Hilfe der Instrumente, die nach theoretischen Absichten construirt werden, und welche die Methode ins Werk setzen, darin, dass wir vermittels ihrer die Erscheinungen decomponiren und, so weit als möglich, in ihren Elementen isolirt darstellen können? Die Beständigkeit ist der objective Charakter einer wirklichen Causalverbindung, die Einfachheit der Charakter einer letzten oder äussersten Verknüpfung thatsächlicher Elemente. Wenn wir von einer durch zergliedernde Erfahrung ermittelten Thatsache zugleich das Merkmal ihrer Einfachheit nachweisen können, so haben wir Grund, sie als letzte

[1]) „Abhandlung" S. 228.

Thatsächlichkeit, als empirisches Princip zu betrachten. So ist das Zusammensetzungsprincip der Kräfte von einer Einfachheit, dass die wiederholten Versuche erklärlich sind, es für eine rein begriffliche Erkenntniss auszugeben. Das Erhaltungsprincip der Bewegung kann nur durch analysirende Beobachtung und Erfahrung entdeckt werden, es lässt sich aber zeigen, dass es zugleich den denkbar einfachsten Fall unter allen erdenklichen Möglichkeiten bilde. Kurz, die Analyse einer gegebenen Thatsache, nicht die fortwährende Erfahrung von derselben führt uns schliesslich zu Elementarthatsachen, deren charakteristische Eigenschaft die Einfachheit ist. Aber offenbar sind wir damit nicht am Ziele. Was verbürgt uns die Beharrlichkeit der einfachen Gesetze? Unsere Erfahrung, sei es nun die zergliedernde oder die sich wiederholende, reicht genau bis zum gegenwärtigen Augenblicke herab. Unsere Schlüsse aus der Erfahrung wenden sich in eine unabsehbare Vergangenheit zurück, und zwar so weit sie den materiellen, oder factischen Leitfaden nicht verlieren, mit völliger Sicherheit, denn sie werden durch die gegenwärtige Wirklichkeit bestätiget. Mit welchem Rechte und an welchem Leitfaden greifen sie aber in die Zukunft vor? Es mag sein, mit dem Rechte eines Instinctes, mit dem Triebe lebendiger Erwartung. Allein — ein Instinct kann natürlich und doch zugleich fehlgreifend sein, es kann einen irreleitenden Trieb geben, so naturwüchsig er auch sein mag. Was ist das Kriterium seiner Richtigkeit, und haben wir Grund, die Berechnungen unserer Klugheit und unseres Wissens diesem Triebe anzuvertrauen? Antwortet man, es sei die fortwährende Bestätigung in jedem nächsten Augenblicke, die das Kennzeichen für seine Richtigkeit gibt, so entgegnen wir mit Hume, als Handelnde seien wir damit zufrieden, aber als Philosophen erlaube man uns noch weiter zu forschen. Unsere Entschliessungen werden wir unbedenklich der Macht des Instinctes überlassen, aber nicht die Sache der strengen, einfachen Wahrheit. Hume hat, wie gezeigt, diesen Punct, den schwersten einer Causalitätstheorie, nicht ausser Acht gelassen, aber auch nicht erledigt. Die Beharrlichkeit von Dingen und Verbindungen der Dinge nachzuweisen, heisst dieselbe unab-

hängig von der Zeitreihe darstellen. Die Bedingung dieser Darstellung ist keine geringere, als dass wir in einem gewissen Sinne über die allgemeine Zeit verfügen. Wenn die allgemeine Zeit nicht zur Existenz selbst, sondern zur Form unserer Auffassung oder der Erscheinung der Existenz gehörte, so liesse sich die Erfüllung jener Bedingung absehen. Die Idealität der reinen Zeit also hat sich uns unvermuthet als ein Mittel der sichern Grundlegung der positiven Wissenschaft und Philosophie des Wirklichen herausgestellt, ein Punct, den wir in einem späteren Zusammenhange erörtern wollen. Hume setzte die Zeit aus Empfindungen zusammen; er merkte nicht, dass der Wechsel der Empfindungen nur eine empirische Bestimmung, oder Besonderung der reinen Zeit sein könne; die allgemeine Zeitform entstand ihm erst nach dem Wechsel, statt in der Auffassung desselben, und desshalb vermochte er nicht, die Constanz der Causalverbindungen von dieser Form frei zu machen, desshalb konnte er nicht die Causalitätsschlüsse, ungeachtet sie ihm mit Recht für gewiss galten, davor schützen, schliesslich doch in Wahrscheinlichkeiten überzugehen. Die Gewissheit unterscheidet sich nach ihm von der Wahrscheinlichkeit nur durch das Gefühl der Nothwendigkeit. Da aber dieses Gefühl verschiedener Grade fähig ist, so bleibt der Unterschied beider nur quantitativ. Durch widerstreitende Erfahrungen wird das Gefühl abgeschwächt, die Gewissheit in Wahrscheinlichkeit verwandelt; durch fortgesetzte Steigerung der Wahrscheinlichkeit die Stufe der Gewissheit erreicht[1]). Selbst das

[1]) Die psychologische Wahrscheinlichkeitstheorie Hume's ist übrigens meisterhaft, obschon meines Wissens wenig gekannt. Vgl. „Abhandlung" 11.—13. Abschnitt. Hume unterscheidet eine philosophische Wahrscheinlichkeit und eine unphilosophische, in den Wahrscheinlichkeitsschlüssen des gewöhnlichen Lebens herrschende. Die philosophische unterscheidet er in Wahrscheinlichkeiten des Zufalls und der Ursachen. Der Zufall ist die Negation von Ursachen, als solche daher indifferent. Unter den Zufällen müssen sich immer Ursachen einmischen, damit ein Urtheilen stattfinden könne. Am Beispiel des Würfelwurfes zeigt Hume in feiner Weise, wie sich die Ueberzeugung nach verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgrössen auf die verschiedenen Fälle vertheile. In den Wahrscheinlichkeiten des Zufalls fehlt es an der Beständigkeit der Erscheinungen, in denen der Ursachen an der Aehnlichkeit der verglichenen Ursachen. Die unphilosophischen

Wunder vermochte Hume nicht streng aus dem Umkreis der möglichen Erfahrung zu verbannen. Sein höchst interessanter, geistvoller Versuch das Wunder aufzuheben, gipfelt in dem Nachweis, dass alle Beweise, die für dasselbe erdenklich oder angeblich erbracht sind, ohne Vergleich unwahrscheinlicher seien, als die Beweise gegen dasselbe. Das Wunder kann nie nach den Regeln der Erfahrungserkenntniss bewiesen werden, aber könnte es darum allein nicht dennoch geschehen — künftig geschehen? Merkwürdig, dass ein englischer Theologe, Mozley, die Argumentation Hume's umzukehren suchte. Weil wir für die Erwartung, dass irgend ein Theil der Naturordnung im nächsten Augenblicke noch derselbe sein werde, der er bisher war, keinen Vernunftgrund haben, so ist das Wunder möglich. Man kann es nicht einmal schlechthin unwahrscheinlich nennen, da die Wahrscheinlichkeit seiner Ausschliessung auf der Annahme der Gleichförmigkeit der Naturordnung beruht, und diese Annahme nur wahrscheinlich ist[1]).

Wahrscheinlichkeiten sind 1) aus der Lebhaftigkeit der Impression herrührend, jede zufällige, z. B. krankhafte Steigerung des Grades eines Eindruckes erzeugt einen Wahrscheinlichkeits- und selbst einen Fehlschluss der Causalität; 2) bestehen sie in der Neuheit, die die Lebhaftigkeit steigert; 3) in der Abnahme der Gewissheit durch die Menge von Beweisen, der gewöhnliche Mann vermag nicht die vollkommene Schlüssigkeit eines längeren Raissonnements einzusehen, dieselbe ist ihm daher nur wahrscheinlich; 4) aus Vorurtheilen, z. B. übereilten Generalisationen.

[1]) Herr Tyndall hat diese Beweisführung zu widerlegen versucht. Er bemerkt sehr richtig, dass unsre Schlüsse auf die Zukunft nicht auf der Anzahl der vergangenen Beobachtungen beruhen, also keine blosen Wahrscheinlichkeitsschlüsse seien. Wir steigen nach ihm durch eine Art sicherer Eingebung, oder Inspiration von der fleissigen und klugen Beobachtung zu den Principien und leiten aus diesen durch vollkommen giltige, mathematische Schlüsse die Gesetze der Erscheinungen ab. Der Weg, den wir einschlagen, führt von Induction zur Intuition, der Erfassung der Principien, von da zur Deduction, dem Gegenbeweis der Induction. Tyndall weist dies an der Gravitation Newtons und an der Entdeckung und Messung des Drucks der Atmosphäre durch Torricelli nach. Er hätte kaum einfachere und glücklichere Beispiele finden können. Dennoch scheint er mir den Nerv der Beweisführung seines scharfsinnigen, theologischen Gegners nicht getroffen zu haben. Herr Mozley würde entgegnen dürfen, zugegeben, dass unter der Voraussetzung der Schwere der Luft die Gesetze des Barometers vollkom-

Um die reflexionslose Wirkung der Causalität und besonders, um das Gefühl der Ueberzeugung in diese Verknüpfungsform zu erklären, hat Hume nach der Gewohnheit, als Erklärungsgrund gegriffen. Ich habe das Scharfsinnige dieser Erklärung nach Verdienst hervorgehoben und gebe zu, dass, wenn Causalität ein abgeleiteter Instinct sei, sie nur Gewohnheit, und zwar vererbte Gewohnheit sein könne. Es scheint mir jedoch im Wesen des Causalitätstriebes zu liegen, dass er vielmehr als ursprünglicher Instinct, als letztes Naturgesetz des Bewusstseins betrachtet werden müsse. Wenn dem so ist, so wäre Causalität, als subjectives Princip thatsächlicher Erkenntniss, nicht weiter erklärlich, sie wäre so unerklärlich, wie das Bewusstsein überhaupt, von dem wir in keiner unserer Erklärungen ganz zu abstrahiren vermögen. Aber abgesehen von dieser Vermuthung, die später von andrer Seite her entschieden werden soll, scheint mir auch die Gewohnheit an sich wenig geeignet, die lebhafte Empfindung der Nothwendigkeit, welche eine Eigenschaft des subjectiv erwogenen Causalitätsprincipes ist, zu erklären. Die Wirkung der Gewohnheit ist abstumpfend, nicht belebend, und wenn sie auch vollkommen die Leichtigkeit erklären mag, womit der Uebergang von Ursache zu Wirkung und umgekehrt erfolgt, so um so weniger die Stärke des Bewusstseins und der Ueberzeugung der Nothwendigkeit dieses Uebergangs. Diese Einwendung, die sich, wie bemerkt, nicht gegen die allgemeine Ansicht der Causalität als eines Bewusstseinsinstinctes richtet, wird durch eine objective Erwägung unterstützt. Nicht die Regelmässigkeit der Erscheinungen, die sich am besten, ja allein eignet, eine gewohnheitsmässige Verbindung herzustellen, hat den Causalitätsinstinct ursprünglich in Thätigkeit versetzt, sondern höchst wahrscheinlich umgekehrt das Ausserordentliche in den Begebenheiten, das Gelegentliche und Ungewöhnliche in dem Fluss der Phänomene. Ein stiller Wechsel wird als keiner empfunden, erst der Eingriff,

---

men gewiss und zweifellos seien, aber wie kann man beweisen, dass die Luft immer schwer bleiben müsse, — oder überhaupt, dass Schwere eine alle Zeit vorhandene Eigenschaft der Körper bleiben werde? Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften S. 68.

die Unterbrechung, die ein besonderes Ereigniss hervorbrachte, kann der Aufmerksamkeit einen Anstoss gegeben und das Bedürfniss des Nachforschens nach Ursachen hervorgerufen haben. Es ist belehrend, dass das früheste Denken dieses wach gewordene Bedürfniss nicht durch die Annahme constanter Gesetze befriedigt hat, sondern durch die Erdichtung launenhafter Willkür, in Gestalt machtvoller Persönlichkeiten. Das Interesse des Willens gab den Impuls, die Analogie des Willens den Stoff der anfänglichen Causalitätsäusserung. Ich zweifle auch gar nicht, dass es einer tieferen Psychologie gelingen werde, in dem Causalitätsstreben den Ausgangs- und Vereinigungspunct von Wille und Verstand zu finden.

Doch betreffen die letzteren Bemerkungen nicht die erkenntnisstheoretische, sondern die psychologisch-genetische Seite der Hume'schen Causalitätslehre. Ein Mangel, unter dem dieselbe leidet, muss noch erwähnt werden, obschon er erst in der Folge gehoben werden kann. Hume kennt kein eigentliches Princip des Urtheilens. Wir verstehen unter Urtheilen den Uebergang vom blosen Denken zum Erkennen des Wirklichen, von der Beschäftigung mit Begriffen zur Anwendung derselben auf das Wirkliche. Für diesen Uebergang fehlt es Hume an einem Grunde. Er hat dafür nur ein Gefühl, eine reflectirte Impression statt eines Begriffes und einer wahren Denkthätigkeit. Er übersieht dass das Urtheilen eine Function, keine Sensation sei; daher gelten ihm Impressionen ohne weiteres als Gegenstände für das Bewusstsein. Nun entsteht ein Gegenstand für das Bewusstsein niemals rein durch einen Eindruck, sondern stets nur durch einen Begriff, — aber ja nicht einen „unbewussten", den wir jenen überlassen wollen, die nicht deutlich zu denken vermögen. Das gegenständliche Denken entspringt zugleich mit dem Selbstdenken, in der Trennung und Verbindung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins entsteht und besteht das Object, — selbstverständlich der Vorstellung, nicht dem Sein nach. In wie weit dieser Mangel Hume's auch auf die Causalitätstheorie eingewirkt habe, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten; wir suchen inzwischen vielmehr ihre Vorzüge zu überblicken. Dieselben bestehen: erstens in der

Trennung des thatsächlichen Erkennens vom rein ideellen Denken. Diese principiell wichtige Sonderung wirkt mächtig auf Kant ein, und gehört daher zu den geschichtlichen Voranssetzungen seines Kriticismus. Zweitens in dem Nachweis, dass Causalität ein Princip des factischen, kein Grundsatz des logischen Denkens ist. Dass daher, drittens, das Gesetz der Causalität keines apriorischen Beweises fähig ist. Dies Ergebniss war es, das den Anstoss zur Vernunftkritik gab. Viertens endlich, dass das objective Merkmal der Causalität die Beharrlichkeit sei. Kant, der überhaupt auf die Kriterien der wirklichen Erfahrung kein Gewicht legt, sondern nur die der möglichen untersucht, hat diesen wichtigen Theil der Hnme'schen Causalitätslehre nicht weiter entwickelt; obschon gerade er durch die Entdeckung der Idealität der reinen Zeit die Bedingnng zu seiner Fortbildung an die Hand gibt.

Man missdeutet das Verhältniss Kants zu Hume, wenn man den ersteren nur als Opponenten dieses auffasst. Vielmehr war Kant in den erheblichsten Pnncten mit Hume einverstanden. Er war einverstanden mit ihm, dass alle besonderen Causalverknüpfungen nur durch Erfahrung erkannt werden, er war sogar in einem gewissen Umfange mit dem Hauptsatze desselben einverstanden, der Unbeweisbarkeit des allgemeinen Causalitätsgesetzes rein ans Begriffen. Weil Kant mit Hume die Causalität vom logischen Satze des Grundes unterscheidet, konnte er die Giltigkeit der Causalität nicht aus blosen Begriffen beweisen. Man übersehe nicht, dass Kant das allgemeine Causalitätsgesetz nicht als Grundsatz, sondern als Analogie der Erfahrnng beweist. Was er zu zeigen suchte, war das Stattfinden einer Analogie zwischen der Form unserer Begründungen und der allgemeinen Verknüpfungsform der Thatsachen. Wir vermögen nach ihm die Gleichheit eines Verhältnisses der wirklichen Zusammenhänge und der begrifflichen Vereinigungen zu beweisen, ohne damit, wie der Dogmatiker, eine Uebereinstimmung im Wesen beider annehmen zu dürfen. Und wir vermögen selbst diese Analogie nur so weit vorauszusetzen, in wie weit die Dinge Vorstellungen, oder Erscheinungen sind, denn genau so weit stehen sie unter den Einheitsbegriffen unserer denkenden Erfahrung. Wem es

nun mehr auf wirkliche Erfahrungserkenntniss ankommt, als auf formale, der mag sogar die gesicherten Ergebnisse der Theorie Hume's für wichtiger schätzen, als das Ergebniss Kants. Ich bemerke schliesslich noch, dass auch in methodischer Beziehung zwischen Kant und Hume eine gewisse Verwandtschaft ist.

Obschon Hume im Gegensatz zu Kant sichtlich das Gewicht auf die Erklärung der subjectiven Nothwendigkeit legt, so leitet er doch dieselbe in Uebereinstimmung mit diesem von der objectiven — der Beharrlichkeit — vermittels des Naturprincipes der Gewohnheit ab. Auch Kant beweist die objective Giltigkeit und daraus die Nothwendigkeit, und er wendet vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit der letzteren, psychologischen Seite des Problems zu. Freilich die Art des Beweises ist bei beiden sehr verschieden. Während Hume die Nothwendigkeit aus der Beständigkeit der Erfahrung deducirt, beweist sie Kant aus der intellectuellen Form einer möglichen Erfahrung, d. i. aus dem Begriff der Erfahrung. Die Grösse dieser Verschiedenheit bemisst die Weite des methodischen Fortschrittes Kants über Hume hinaus.

6. Obschon die weiteren Theile der theoretischen Philosophie Hume's nicht mehr zu den geschichtlichen Vorraussetzungen des Kriticismus Kants gehören, da gerade diese Theile in der späteren Bearbeitung der „Untersuchung" sehr verkürzt worden sind; so möge dennoch eine übersichtliche Darstellung derselben hier Platz finden. Man kennt Hume zu wenig, wenn man nur seine Leistung in der Causalitätstheorie berücksichtigt, man kennt ihn freilich auch dann nur zur Hälfte, wenn man, wie es unser Plan vorschreibt, nur seine theoretische Philosophie in Betracht zieht. Er selbst gibt den Untersuchungen zur praktischen Philosophie den Vorzug, und auch Kant scheint ihn zunächst von dieser Seite her gekannt und gewürdigt zu haben. [1])

Im IV. Theile der Abhandlung über die menschliche Natur,

---

1) In der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen v. 1765—66 nennt er die Versuche Hume's in der praktischen Weltweisheit neben denen Shaftesburys und Hutchesons. Sie seien zwar unvollendet und mangelhaft gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt (I. S. 297).

welcher von den skeptischen und andern philosophischen Systemen überschrieben ist, zeigt Hume den Kampf der verschiedenen Systeme von der intellectnellen nnd materiellen Welt, welche die Schulphilosophie errichtet hat. Seine Absicht dabei ist polemisch, und man würde diesen Theil seiner Philosophie sehr missverstehen, wenn man ihn ausser Beziehnng zu dieser Tendenz auffassen und sofort als Darlegung der eigenen Ueberzeugung des Autors betrachten wollte. Fragen wir, welche Partei Hume selbst nehme, so ist darauf keine runde Antwort möglich. So weit es auf reine Begriffsphilosophie ankommt, verhält er sich skeptisch. Beweis und Gegenbeweis sind gleich stark; die „Krankheit“ des Skepticismus durch Vernunft allein nicht heilbar. Nun erschöpft aber die theoretische Philosophie nicht die Philosophie überhaupt, so wenig als das Erkennen die Natur des Menschen. Wir verstehen daher, warum Hume die Frage verneint, ob er selber zu den Skeptikern gehöre, welche Alles bezweifeln. Hume führt die Waffen der Antidogmatik zur Abwehr und Widerlegung des Dogmatismus, er gebraucht sie nicht als Werkzeuge zur Grundlegung des eigenen Systems. Diese ist vielmehr in den früheren Theilen des Tractates ausgeführt. Und wir haben zur Beurtheilung des skeptischen Theiles den Satz, dass das Wirkliche nicht aus Begriffen erkannt werde, dass die Ueberzeugung von ihm jeder Willkür entzogen und auf ein Naturprincip gegründet sei, als Voraussetzung zu nehmen. Der gegenwärtige Theil der Abhandlung führt den indirecten Beweis dieses Satzes. Wenn also der Kampf zwischen Dogmatismus und Skepsis scheinbar ohne Entscheidung bleibt, wenn sich das Spiel und Widerspiel von Beweisen anscheinend beständig ohne Gewinn und Verlust erneuert; so ist in Wahrheit die Entscheidung bereits erfolgt. Nur durch Begriffe kann sie nicht fallen, sondern dadurch, dass die Vernunft den Sinnen, die Begriffe der Wirklichkeit unterworfen werden. Die Ueberzeugung von der Existenz und Thatsächlichkeit ist selber eine Thatsache, die Impression des Glaubens, kein Begriff, und es wäre widersinnig, Thatsachen einfacher Art beweisen zu wollen. Hume will sagen: wenn Ihr versucht, das Dasein zu beweisen, so zeige ich Euch, dass es nicht beweisbar sei, dass Eure angeb-

lichen Beweise falsch oder mindestens ebenso guten Gegenbeweisen ausgesetzt seien. Ihr wollt mit Euren Erklärungen über die Grunderfahrungen hinaus, und erklärt in der That nichts mehr. So ist es zu verstehen, wenn Hume, bevor er an die Widerlegung der dogmatischen Beweise für das Dasein der Dinge geht, erklärt: die Frage ob es Körper gebe oder nicht, müsse bei allen unsern Erkenntnissen für ausgemacht angenommen werden, es handle sich nur um die Gründe, die uns bestimmen an dieses Dasein zu glauben. Ist der Glaube, die höchste Ueberzeugung eine Folge von Vernunftbeweisen, oder ist er selbst vom Range einer Wirklichkeit, sind die Gründe begriffliche oder factische?

Um die Tragweite und Giltigkeit der Erkenntniss aus Begriffen zu ermessen, könnten wir zwei Wege wählen; wir könnten unmittelbar erforschen, was sie leiste, oder bestimmen, was sie nicht zu leisten vermag, wir könnten entweder die Macht oder die Ohnmacht der reinen Vernunft nachweisen. Beide Wege, obschon entgegengesetzt, führen schliesslich zu demselben Ziele. Hume schlägt den letzteren ein; auf die Frage, wie weit sich die Fähigkeit unserer Begriffe erstrecke? entgegnet er, nicht so weit um das Dasein zu beweisen, oder irgend eine Thatfrage zu entscheiden; also wird das Dasein, da es zu leugnen widersinnig ist, nicht aus reinen Begriffen erkannt. Wer diesen Standpunct der Beurtheilung des sogenannten Skepticismus Hume's nicht einnimmt, wird zu folgendem Ergebniss gelangen. Nach Hume ist die Existenz von Dingen — zweifelhaft. Alles was uns wirklich gegeben wird, ist Vorstellung und nichts weiteres. Nun sind unsere Vorstellungen unterbrochen, also gibt es nirgends eine dauernde Existenz. Das Schliessen der Augen vernichtet, das Wiederaufschlagen derselben schafft neue Dinge, d. i. Impressionen. Nichts in der Vorstellung bezieht sich auf ein von ihr unabhängiges Object, Alles in ihr ist subjectiv — Empfindung. Meine eigene Existenz ist ein Phänomen, wie das Dasein von Aussendingen. Ich bin nur ein Büschel von Vorstellungen. Vergebens werde ich das Dasein von Geistern behaupten, wenn ich das Dasein von Körpern aufgehoben habe. Ist Sein gleich Vorgestelltwerden, so ist auch mein eigenes Sein und das aller übrigen, etwaigen, vor-

stellenden Wesen, nur in der Vorstellung; ich stelle mir vor zu sein, bin aber nicht. Wer dieses Ergebniss für die letzte und ernstliche Meinung Hume's nehmen will, möge selber zusehen, wie er damit die Thatsache zusammenreimen kann; dass derselbe Hume an anderen Orten sehr positive Ansichten begründet und wo er über seine unmittelbar vorliegende, erkenntnisskritische und psychologische Aufgabe hinausgeht, zu physiologischen Erklärungsgründen der Associationsgesetze, der Verstärkung einer associirten Vorstellung durch den gegenwärtigen Eindruck u. dgl. greift; dass Hume ferner keineswegs die wirkenden Principien, sondern nur ihre Erkennbarkeit bestreitet, dass er zugesteht, es gebe eine „Structur" der Körper, die sich der Auffassung unserer Sinne entzieht. Alle diese Aeusserungen sind augenscheinlich entschieden und positiv, und es bleibt, um einen so auffälligen Widerspruch im Systeme zu heben, nur übrig, den wahren Sinn und die eigentliche Richtung seiner Antidogmatik anders, als in der bisherigen Weise zu bestimmen.

Niemals hat Hume das Dasein der Dinge bezweifelt, sondern nur gelehrt, dass unsere Erkenntniss von ihnen nicht über dasjenige hinausgehe, was die Sinne von ihnen lehren. Jenseits der Impressionen, die für uns äusserste Thatsachen sind, ist nur noch Raum für leere Begriffsspiele. Wenn Hume's Philosophie der Sinne und des Wirklichen den Geist von der Speculation zur Erfassung des Thatsächlichen abruft, so folgt sie nur dem Zuge der Natur selbst, die uns nicht zum Disputiren, sondern zum Handeln und für die Geselligkeit bestimmte.

Wenn damit über die allgemeine Richtung der Skepsis Hume's entschieden und erkannt ist, dass dieselbe nur beziehungsweise gegenüber der Begriffsmetaphysik gelte; so soll doch keineswegs bezweifelt werden, dass auch das skeptische Capitel viele Bestandtheile des Positivismus Hume's enthalte. Im Kampf mit dem Dogmatismus hat Hume nicht nur dessen Beweisen Gegenbeweise gegenübergestellt, sondern auch einen Theil seiner eigenen Anschauungen entwickelt. Dies gilt namentlich von seinem Phänomenalismus und der Kritik des Persönlichkeitsbegriffs. Es ist die wahre und eigentliche Ansicht Hume's, dass das Wesen der Ma-

terie unbekannt, und nur die Erscheinung von Etwas, das wir als Substanz bezeichnen, aber nicht erkennen, gegeben ist. Er zeigt, dass keine einzige Impression das materielle Wesen ausdrücke, da die Ausdehnung und Bewegung von Farbe und Solidität abhängen und diese beiden nachweisbar subjectiv seien. Ebenso ist es ihm unzweifelhaft Ernst, wenn er mit treffender Schärfe den Streit um die persönliche Identität mehr für eine grammatische als eine philosophische Controverse erklärt. Den Idealismus Berkeleys gebraucht Hume zwar zunächst nur als Kampfmittel gegen den dogmatischen Beweis des Daseins von Aussendingen durch Begriffe. Aber in Gestalt des Phänomenalismus bildet er zugleich einen Bestandtheil seiner eigenen theoretischen Ueberzeugung. Nur haben wir beide, den Idealismus, welcher selber dogmatisch ist, und den Phänomenalismus, welcher kritisch und positivistisch ist, bestimmt zu unterscheiden. Zu erklären, dass die Eindrücke der Sinne und der Reflection Erscheinungen von Dingen seien, dass auch das Ich — die Vorstellung der Vereinigung der Vorstellungen — phänomenal sei; und zu behaupten, dass die Existenz überhaupt nur eingebildet ist, dass es keinen Körper gebe, weil die Vorstellung des Körpers ein Phänomen ist, dass mein empirisches Dasein Täuschung sei, weil die Erfassung und Reflection meines Daseins so gut phänomenal ist, wie die Vorstellung der Aussenwelt; — diese Behauptung und jene Erklärung sind himmelweit verschieden. Aber abgesehen von dieser eigentlich metaphysischen, nicht mehr erkenntnisstheoretischen Frage nach der Existenz, die für Hume wie für Kant bereits ausgemacht und ausser Zweifel ist; so ist der Phänomenalismus kein Ergebniss sondern ein methodisches Mittel für Hume wie für Kant. Beide gebrauchen ihn zu ihren kritischen Zwecken; Hume, um vermittels desselben zu zeigen, dass es keine Erkenntniss von Gegenständen aus reiner Vernunft gebe; Kant, um zu beweisen, dass objective Vernunfterkenntniss von der Form der Gegenstände als Erscheinungen möglich und sogar nothwendig sei. Das Mittel war im Ganzen dasselbe, der Zweck verschieden, ja entgegengesetzt. Ich sage im Ganzen, denn Kants Idealismus ist transscendental, Hume's empirisch.

Der Beweis der Existenz von Dingen, unabhängig von unserem Bewusstsein scheint einfach und zwingend zu sein. Dennoch enthält er Dunkelheiten und Widersprüche, welche seine Kraft vernichten. Zunächst ist die Frage der Existenz eine Thatfrage, also niemals rein durch Begriffe zu entscheiden; dann erhebt sich gegen den Beweis eine unumstössliche Schwierigkeit „der Skepticismus der Sinne". Es sind darunter nicht die Sinnestäuschungen und gewöhnlichen Zweifelgründe gegen das Zeugniss der Empfindung zu verstehen, sondern es ist die Thatsache gemeint, dass uns ein Object nicht zweimal gegeben ist, in der Vorstellung und zugleich als Aussending. Die Wahrnehmung oder Vorstellung selbst ist der Gegenstand, und das sinnliche Bewusstsein vermag nicht Ding und Vorstellung zu trennen. Wie aber sollten Begriffe diese Trennung beweisen können, da nach der Lehre Hume's Begriffe von den Sinneseindrücken abstammen. Es kann also nie ein zweifelloser Beweis des Daseins der Aussenwelt geführt werden. Erinnern wir uns an Hume's eigentliche Ansicht: der Glaube, der höchste Grad der Ueberzeugung von der Existenz von Dingen ist unwillkürlich wie die Verrichtung des Athmens, der Bewegung, er ist physiologisch verursacht, nicht logisch begründet. Auf seine Gründe angesehen, als Beweis aus Begriffen betrachtet, wird er zweifelhaft, ja er erweist sich sogar als falsch. Wir behaupten ein Doppeltes vom Sein der Dinge. Wir behaupten ihre continuirliche und ihre unabhängige Existenz. Wenn wir die Sonne heute sehen, die wir gestern gesehen haben, so behaupten wir, sie habe fortgefahren zu existiren, sie sei continuirlich vorhanden gewesen; da wir aber erwägen, dass unsre Vorstellungen von der Sonne unterbrochen waren, so folgern wir aus ihrer continuirlichen Existenz im Gegensatz zur Unterbrechung, dass diese Existenz vom Bewusstsein unabhängig ist. Wir trennen Ding und Vorstellung; was ist aber das Ding ausser seiner Vorstellung? Es kann Nichts von dem sein, was es in der Vorstellung ist; wenn wir ihm aber alle Eigenschaften der Vorstellung nehmen, so bleibt nichts übrig als das unsagbare, unerkennbare Etwas überhaupt, jenes völlig kahle Ding an sich, das sich keiner Bemühung des Skeptikers lohnt. So führen uns die Begriffe schliesslich zu einer nackten,

hohlen Abstraction. Prüfen wir beide Theile des Beweises. Gegeben sind uns verschiedene, obzwar genau ähnliche Impressionen, ihre Beständigkeit und der Zusammenhang nach Ursache und Wirkung gestattet unserer Einbildung unmerklich von der einen zur andern Vorstellung überzugehen, weil wir keine Verschiedenheit empfinden, so setzen wir beide Vorstellungen identisch. Ein begrifflicher Beweis für vollkommene Identität setzt aber zwei Bestandtheile voraus, die Unveränderlichkeit und die Ununterbrochenheit der Wahrnehmung, von denen nur der erstere, die Unveränderlichkeit, gegeben ist, der zweite durch den leichten Uebergang der Einbildungskraft ersetzt wird. Noch deutlicher ist die Schwierigkeit des zweiten Theiles unserer Demonstration. Die Einbildung bestimmt uns, verschiedene Vorstellungen als dieselben anzunehmen, ihre continuirliche Existenz zu folgern; die Ueberlegung belehrt uns, dass unterbrochene Vorstellungen nicht identisch sein können, daraus schliessen wir, dass nur das Object beständig, die Vorstellung intermittirend ist, wir sondern das Ding von der Wahrnehmung, dem directen Zeugniss des Bewusstseins entgegen, und um diese Sonderung zu rechtfertigen, erdichten wir ein völlig unfassbares Object, wovon wir nicht sagen können, was es sei. Damit ist die Demonstration widerlegt und gezeigt, dass das Dasein selbständiger Dinge nicht demonstrirt werden kann. Ich brauche nicht zu bemerken, dass ich mich zu diesem Puncte darstellend nicht billigend verhalte. Die Frage nach dem äusseren Dasein hat Hume noch an einer früheren Stelle, im Zusammenhange des positiven Theiles seiner theoretischen Philosophie behandelt. Nichts ist unserem Gemüthe auf eine reelle Art gegenwärtig als seine Vorstellungen. Also ist es für uns unmöglich, einen Begriff zu denken, ein Ding vorzustellen, das sich von den gegebenen Begriffen und Impressionen unterschiede. Das Universum für unsere Einbildungskraft ist die Welt unserer Vorstellung. Allein — „wollen wir recht tief in den Begriff der äusseren Objecte eindringen, insofern wir sie als von unsern Wahrnehmungen specifisch verschieden denken, so sagen wir, dass wir einen blosen Verhältnissbegriff von ihnen haben, ohne Anspruch darauf zu machen, die sich verhaltenden Objecte zu

begreifen.“ Hier wird also ausdrücklich die Existenz „der sich verhaltenden Objecte“ eingeräumt, nur ihre Begreiflichkeit in Anspruch genommen. Soweit es auf die Begreiflichkeit ihrer Beschaffenheit ihrer „Species“ ankommt, mit Recht, aber, obschon wir durch jenes Verhältniss nur zu einem Grenzfalle gelangen, zur Grenze dessen, was seiner Natur nach niemals Bewusstsein ist, so würden wir doch sehr irren, den Verhältnissbegriff selbst zu unterschätzen. Durch diesen Begriff hat Kant den Idealismus der Erscheinungen an den Realismus des Grundes der Erscheinungen gekettet, die Dinge als Vorstellungen mit ihrer Gegenseite, als Dingen an sich[1] selbst verbunden. Hume hat diesen Begriff, den er selbst anerkennt, zu freigebig in das skeptische Raissonnement hineingezogen, und dadurch einen Zweifel auf ihn geladen, er hat überhaupt die objective Bedeutung der formalen Denkbegriffe, wie oben gezeigt ist, verkannt.

Ein Gleiches lässt sich gegen seine Auffassung der Bewusstseinseinheit bemerken. Die Untersuchung im 6. Abschnitt: von der persönlichen Identität, lenkt von selbst die Betrachtung auf die tiefere Lehre Kants, der zwar gleichfalls den „Paralogismus“ der Persönlichkeit erkannte, aber zugleich auch die erkenntnisstheoretische Bedeutung der formalen Bewusstseinsvereinigung hervorhob. Die Methode, nach der Hume den Begriff des Selbst untersucht, verdient unsern Beifall. Er zeigt zunächst, dass das Selbst keine besondere Vorstellung, sondern lediglich eine Beziehungsform der Vorstellungen sei. . „Wenn ich recht tief in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse particuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Lust oder Unlust. Ich kann mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, was ich beobachte ist nichts als eine Vorstellung,“ nichts Einfaches und Continuirliches, was diese Vorstellung hat. Kurz ich bin, insoweit, nur ein Bühdel, eine Vereinigungsform, von Vorstellungen. Um nun nachzuweisen, wie überhaupt die Vorstellung der persönlichen Identität entstanden sein möge, untersucht Hume die verschiedenen Fälle und Bedeutungen der Identität. Der erste ist die Verwechslung einer sehr

ähnlichen Folge numerisch verschiedener Impressionen mit ihrer völligen Gleichheit vermöge des unmerklichen Uebergangs der Phantasie von der einen zur andern. In gleicher Weise bleibt die wahrgenommene Identität bei einer sehr geringen Vergrösserung oder Verminderung eines Dinges und einer sehr allmäligen Veränderung desselben für die Vorstellung bestehen. Andere Fälle von Gleichheit sind Identität des Zweckes, z. B. bei künstlichen Gegenständen, und der Sympathie oder Gegenseitigkeit der Theile eines organischen Ganzen. Auch besteht eine specifische Identität bei sehr rascher Veränderung, wenn eben diese das Wesen eines Dinges bildet, — die Identität eines Flusses. Die Identität der Person ist jenes erdichtete Etwas, von derselben Art, wie das, welches wir den vegetabilischen und thierischen Körpern zuschreiben. Sie rührt von dem sanften und unmerklichen Fortschritt der Gedanken her. Sie ist keine reale Vereinigung, sondern eine Verknüpfung in der Einbildung. Das Gemüth ist ein System verschiedener Vorstellungen, einem Freistaate gleich, in welchem die verschiedenen Glieder gesetzlich durch Regierung und Subordination vereinigt sind.

Seiner allgemeinen Form nach ist das Bewusstsein Synthese; der Begriff dieser Synthese, der Grundbegriff des Erkennens überhaupt. Das Bewusstsein hat zwar nur die Einheit einer Leistung, eines Gesetzes, nicht die eines dauernden Dinges. Aber die Stellung des Bewusstseins bringt es mit sich, dass sein Einheitsgesetz der Rahmen für alle übrigen, empirischen Formen der Vereinigung ist. Die allgemeine Einheit der Erfahrung, das systematische Grundgepräge der Dinge ist zunächst ein Reflex des einheitlichen, auffassenden und denkenden Bewusstseins. Die Gegenstände, die zur Erfahrung kommen können, müssen mindestens die Einheitsform des Bewusstseins haben. Thatsächlich intermittirt das Bewusstsein, zum Beweis, dass es nicht von substantieller, sondern von nachträglicher, abgeleiteter Beschaffenheit ist, aber dennoch ist der Gedanke der Continuität des Bewusstseins, welcher über die Unterbrechungen so zu sagen übergreift, Grund aller übrigen Stetigkeitsvorstellungen. Hume hat diese erkenntnisstheoretische Tragweite des Bewusstseins über die Er-

scheinungen der Aussen- und Innenwelt übersehen über der, von ihm mit Recht verneinten Frage, ob das Selbst ein Ding sei, oder ein besonderes Ding — eine Monas — zum Grunde liegen habe?

Die bisher zur Betrachtung gelangten Punkte geben kein annäherndes Bild von der Gesammtphilosophie des grossen, schottischen Denkers. Hume's beachtetste Leistung, diejenige, die zunächst Epoche gemacht hat, ist die Causalitätskritik. Doch bildet sie nur einen Bestandtheil seiner zugleich über die Gebiete der Moral- und Religionsphilosophie und die nicht zur Philosophie gezählten Felder der Nationalökonomie und Politik ausgedehnten Forschung. Hume ist der Vorgänger von Adam Smith, der Rivale von J. J. Rousseau. Gerade in der praktischen Philosophie hat seine Associationspsychologie zu den fruchtbarsten Anwendungen geführt, und wir müssen bei der Erörterung des Kantischen Vernunftprincipes der Moral noch einmal auf den schottischen Philosophen zurückkommen. Aber auch über die kosmologischen, zur Gesammtauffassung der Welt gehörigen Fragen hat Hume Gedanken geäussert, Ideen geschaffen, die zum Theil in die Zukunft vorausgriffen. Obschon nicht eigentlich in den Context dieser Schrift gehörend, mögen sie dennoch im Vorbeigehen berührt werden. Die Gegenwart discutirt wieder eifriger diese zum Theil philosophischen Probleme auf Grund der principiellen Errungenschaften der Naturwissenschaft der Zeit, des Gesetzes der Erhaltung der Kraft und der monistischen Erfassung des Lebens. Mit Interesse werden wir nun bemerken, dass Hume die am meisten in Erwägung gezogenen Hypothesen, die organische und mechanische mit grosser Schärfe und Klarheit bespricht. In den Gesprächen über natürliche Religion stellt Philo, anknüpfend an ältere kosmologische Systeme, die Analogie zwischen der Welt uud einem Organismus auf. Er zeigt, dass sie zwar natürlicher und zutreffender sei, als die Analogie mit einem Kunstwerke, verwirft sie aber schliesslich zu Gunsten der weit wahrscheinlicheren mechanischen Auffassung. Er knüpft an Epicur an. Anstatt aber die Materie, wie Epicur that, für unendlich anzunehmen, setzt er sie als endlich voraus. Eine endliche Anzahl von Theilen

ist nur endlicher Versetzungen fähig, und es kann bei einer hinlänglichen Dauer nicht fehlen, dass jede mögliche Ordnung endlich zum Vorschein kommen muss. Also muss unter Annahme beständiger Bewegung in weniger als unendlichen Versetzungen eine Ordnung entstehen, wie die gegenwärtige, die sich kraft ihrer eigenen Natur zu erhalten vermag, und den Anschein von Kunst und Zweckmässigkeit gewinnt, obschon sie rein durch wirkende Principien erreicht worden ist. Nehmen wir an, die Materie gehe von einem allerverworrensten Anfangszustande aus, der nicht die mindeste Aehnlichkeit mit Absicht, Zweckmässigkeit und Ordnung besitzt, so muss in einer sehr grossen Periode schliesslich eine Verfassung der Theilchen eintreten, vermöge welcher dieselben jene Beständigkeit und Gesetzlichkeit erhalten, die wir jetzt in ihren Beziehungen bemerken. „Es ist mithin umsonst, sich auf die Nützlichkeit der Theile bei Thieren und Pflanzen und ihre wunderbare, gegenseitige Zusammenstimmung zu berufen. Ich möchte wohl wissen, wie ein Thier bestehen könnte, wenn seine Theile nicht gerade auf diese Weise eingerichtet wären. Finden wir nicht, dass es sogleich untergeht, wenn diese Einrichtung aufhört? Und in der That füget es sich glücklicher Weise, dass die Theile der Welt so wohl geordnet sind, dass sogleich irgend eine regelmässige Form ihre Rechte auf die Materie geltend macht. Und würde wohl die Welt bestehen können, wenn es nicht so wäre? müsste sie nicht sowohl als jenes Thier aufgelöst werden, und durch neue Lagen und Verhältnisse hindurchgehen, bis sie nach einer langen, obgleich endlichen Reihe auf einander folgender Zustände, diese oder irgend eine andere Ordnung fände[1].“

Hume hat die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in würdigster, ja wenn in der Philosophie, wo nur die allgemeine Vernunft classisch ist, von Classicität die Rede sein dürfte, in classischer Weise vertreten. In manchem Betrachte verdient sein Positivismus die Bezeichnung kritisch mit gleichem, wenn nicht besserem Rechte, als Kants in der Moralphilosophie zur transcendenten Metaphysik umkehrender Kriticismus.

[1]) a. a. O. (deutsche Uebers.) S. 143.



Doch sollen die Mängel seiner Methode nicht verschwiegen werden. Im Vergleich zu Locke einen entschiedenen Fortschritt über eine blos psychologische Untersuchungsweise hinaus bildend, bleibt doch die Methode Hume's an wissenschaftlicher Strenge hinter der Methode Kant's zurück. Weder die Psychologie der Sensation noch die der Association haben die erkenntnisstheoretischen Fragen zu erledigen vermocht. Mit seiner Unterscheidung der thatsächlichen von der begrifflichen Erkenntniss, mit seiner direct auf Inhalt und Bedeutung des Causalitätsgesetzes gerichteten Untersuchung, hat zwar Hume den Weg der Erkenntnisskritik betreten, aber auch nur betreten, da er durch die falsche Voraussetzung der Abstammung aller Begriffe, auch ihrer Form nach, von Eindrücken der Sinne, in weiteren Fortschritten aufgehalten war.

Wir haben damit die eine Quelle der Kantischen Philosophie von ihrem Ursprung an bis zu ihrem Einfluss in die letztere beobachtet. Die andere, die wenigstens für die methodische Ausbildung und Form des Kantischen Systems bei weitem einflussreicher war, liegt in der Wolffischen Philosophie.

Berkeley's Idealismus dagegen kann meiner Meinung nach nicht zu den bestimmenden Voraussetzungen der Lehre Kant's gerechnet werden. Ich vermuthe sogar, dass von einer gelegentlichen Kenntnissnahme abgesehen, Kant's Aufmerksamkeit erst durch die bekannte Garve'sche Recension der Vernunftkritik auf Berkeley gelenkt worden sei. Meines Bemerkens fehlt in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft der Name Berkeley's.

Drittes Capitel.

Der Einfluss Wolff's auf Kant. — Die kritischen Bestrebungen von Lambert und Tetens.

1. In der Vorgeschichte des Kantischen Kriticismus nimmt die Philosophie Wolff's eine hervorragendere Stelle ein, als ihr gewöhnlich eingeräumt wird. Kant verhält sich zu Wolff keineswegs blos kritisch. Er hat nicht, wie Fischer darstellt, die Standpuncte Wolff's, Locke's, Hume's nach einander durchlebt und abgefertigt, ehe er den eigenen erreichte; vielmehr erstreckte sich der Einfluss von Wolff und seiner Schule durch alle Perioden seiner philosophischen Entwicklung hindurch, und wurde gerade in der letzten, kritischen wieder mächtiger. Stets behielt Kant den strengen Begriff der Philosophie als Systems reiner Vernunfterkenntnisse vor Augen, wenn ihn auch die Verzweiflung, diesen Begriff verwirklichen zu können, vorübergehend ins Lager der englischen Philosophie trieb. Kant wollte den Rationalismus nicht stürzen, sondern zwischen ihm und dem Standpunkt, den er für Skepticismus hielt, vermitteln. Eine Vermittlung aber ist keine völlige Verneinung, sondern schliesst theilweise Bejahung und Anerkennung in sich ein. Mit gutem Grunde kann der Kriticismus Kant's als relativer Rationalismus bezeichnet werden. Wir wollen damit den Einfluss der englischen Philosophie nicht unterschätzen; dieser Einfluss bestimmte Kant, fortan die Lösung der philosophischen Aufgabe in anderer Richtung zu verfolgen, statt directer Erkenntniss von Dingen durch reine Vernunft, die Vernunftprincipien ihrer Erscheinung aufzusuchen und zu begründen. Die Vorstellung von Kant als dem Gegner und Ueberwinder der Wolffischen Schulphilosophie bedarf der Berichtigung. Als Kant in der Philosophie als Autor auftrat, war die Herrschaft dieses Systems bereits gebrochen, er hätte also einen Gegner bekämpfen müssen, der nicht mehr auf dem Felde zu treffen war.

Dieses behaupteten vielmehr empirisch psychologische Untersuchungen, der Eklekticismus und die ästhetisirende Popularphilosophie. Und nun bemerke man, dass Kant in seiner kritischen Zeit gerade dieser schwächlichen Vertretung der Philosophie das Muster der strengen, geschlossenen Beweisführung Wolff's vorhielt, wesshalb gesagt werden kann, dass er in gewissem Betrachte die Philosophie Wolff's restituirte. Er bekämpfte nicht die dogmatische Methode derselben, sondern den Dogmatismus des Systems. Ihr Mangel in seinen Augen war, dass sie die Ausgangspunkte und Grundbegriffe ihres demonstrirenden Verfahrens ununtersucht gelassen habe; es fehlte ihr an einer „Propädeutik", das an sich richtige Beweisverfahren zu begründen und die Grenzen seiner Tragweite zu bestimmen. In diesem Sinne schrieb Kant den „Tractat der Methode", wie er selbst die propädeutische Kritik nannte, und so ist es zu verstehen, wenn er die übersichtliche Darstellung seines Hauptwerkes „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft, d. i. als dogmatisches System der philosophischen Erkenntnisse, wird auftreten können", betitelte. Kant erklärte Wolff für den grössten aller dogmatischen Philosophen, eine Ehre, auf die allerdings nicht Wolff, sondern Spinoza allein Anspruch hat. Wolff ist ihm der Urheber „des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland". In der That hatte Kant Vieles von der Art der Gründlichkeit gelernt, die sich in den Schriften Wolff's und seiner Schule breit gemacht hatte. Seine peinliche Umständlichkeit im Vortrage, die Vorliebe für scholastische Ausdrücke und Wendungen, auch dort, wo sich ungezwungen weniger künstliche dargeboten hätten, kurz, die äussere Technik oder Manier seiner wissenschaftlichen Werke trägt den Stempel Wolffischer Schulung. Kant besass in nicht geringem Grade die Fähigkeit echt populärer, d. i. einfach natürlicher Darstellung. Spuren davon verräth er in allen seinen Schriften, am meisten, und dies ist bezeichnend, in der Schriftengruppe der Jahre 1762—1766, in welche Zeit bekanntlich seine Beschäftigung mit der englischen Philosophie und der geistige Umgang mit dem Apostel der Natürlichkeit, J. J. Rousseau, fallen. In den kritischen Werken dagegen herrscht der Ton der

Schule vor, besonders in der Kritik d. r. Vernunft. Es soll nun gar nicht in Abrede gestellt werden, dass die hier befolgte Lehrart ihre Vorzüge besitze. Dem Gegenstande der Untersuchung, und namentlich ihrem Gesichtspunkte, war dieses strenge, methodische, ableitende Verfahren durchaus angemessen. Es sollten die logischen Bedingungen einer möglichen Erfahrung abgeleitet und begründet werden, eine Aufgabe, die nur auf einem so rationellen, begriffsentwickelnden Wege gelöst werden konnte, wie ihn Kant einschlägt. Allein — es darf auch nicht ganz verschwiegen werden, dass die äusserliche Rücksicht auf die Form des Systems, manchmal der Gedankenverknüpfung hinderlich werden konnte, und wirklich hinderlich geworden ist. Herstellung von Symmetrie konnte für Erreichung einer wahren Einsicht gelten. Der Einfluss Wolff's geht jedoch tiefer als bis auf die äussere Systemsform und Methode der Darstellung. Der Ausgang und die Richtung der kritischen Methode sind deutlich von diesem Einflusse bestimmt. Im Rahmen der Wolffischen Philosophie hat Kant seinen Kriticismus ausgeführt und selbst wo er sich gegen die Metaphysik der Schule kehrte, blieb seine Kritik von der Gestalt abhängig, in die Wolff's Schule die metaphysischen Dogmen gebracht hatte. Es sind weniger die unvermeidlichen Fragestellungen einer „natürlichen Dialektik", die er kritisch löste, als die dogmatischen Glaubensartikel der Schule, denen er widersprach. Schon Schopenhauer verwunderte sich, dass Kant die Irrthümer der Leibnizischen, also auch der Wolffischen Vernunft für nothwendige Täuschungen der allgemeinen Menschenvernunft ansah und demgemäss behandelte. Bedürfte es eines factischen Beweises, dass Kant sich niemals völlig der Wolffischen Systemsphilosophie entfremdete, so läge derselbe in der Thatsache, dass er den Kathedervortrag des eigenen Systems bequem in die Fächer der Philosophie Wolff's vertheilen konnte, wie es die Vorlesungen über Metaphysik, von Pölitz nach nachgeschriebenen Heften herausgegeben, lehren.

Die Wirksamkeit Wolff's kann nur im Zusammenhange seiner Zeit und Umgebung billig beurtheilt werden. Wir begreifen zunächst kaum, wie ein logischer Pedant, wie er, den Pietisten im Ernste gefährlich erscheinen und von ihrer Seite der Ehre der

Verfolgung gewürdigt werden konnte. Wenn wir jedoch vernehmen, dass selbst Friedrich der Grosse die Werke Wolff's, die er eigens ins Französische übersetzen liess, eifrig studirte, so werden wir den Maassstab unserer Schätzung ändern. In der steifen Regelrichtigkeit dieses Systems, in der Parade seiner zahllosen Paragraphe erkennen wir denselben Geist der Zeit, der in der Kunst den Zopfstil, im politischen Leben den aufgeklärten Despotismus, im religiösen den Rationalismus hervorgebracht hat.

2. Es mögen hier vornehmlich zwei Elemente der Philosophie Wolff's betrachtet werden, sein Begriff der Philosophie und das Princip, das er der Ausführung des Systems zu Grunde legte.

Philosophie ist die Wissenschaft der möglichen Dinge, so ferne sie möglich sind. Der Nachdruck der Definition liegt auf dem Worte Möglichkeit. Wolff hätte nicht glauben können, mit dieser Definition einen besondern Fund gemacht zu haben, werth, um näher berichtet zu werden[1]), wenn dieselbe nur bedeuten würde, Philosophie sei Wissenschaft aller möglichen Dinge. Statt eines deutlich unterscheidenden Merkmals der philosophischen Erkenntnissart, das er angeben wollte, hätte er dann die Philosophie mit den übrigen Wissenschaften ununterscheidbar vermengt. Wolff führt drei Classen von Erkenntnissen auf, die historische, die mathematische, die philosophische; er weist der historischen die Thatsächlichkeit, der mathematischen die Grössenbestimmung, der philosophischen die Möglichkeit der Dinge zu, — eine Eintheilung, die auch Kant im Wesentlichen beibehalten hat[2]). Das Kriterium der Möglichkeit ist die Denkbarkeit, möglich ist, was begrifflich übereinstimmt, was sich nicht widerspricht. Die philosophische Erkenntniss erstreckt sich demnach so weit als die Dinge denkbar oder begreiflich sind, Gegenstand der Philosophie

[1]) Hanc philosophiae definitionem reperi a. 1703. cum ad tradendam philosophiam in Academia Lipsiensi... animum appellerem. Logic. C. II. § 29.

[2]) Kant gliedert die Erkenntnisse in historische Erkenntnisse (ex datis) und Vernunfterkenntnisse (ex principiis), die letzteren wieder in mathematische durch Construction der Begriffe und philosophische, aus blosen Begriffen.

ist der Begriff der Dinge, die Begreiflichkeit der Gegenstände. Nur, weil die Dinge nicht völlig begreiflich sind, gibt es ausser der Philosophie, oder begrifflichen Erkenntniss, noch eine Empirie, oder historische Kenntniss. Zur Möglichkeit oder zum Begriff der Dinge tritt als Complement ihre factische Existenz hinzu, der Gegenstand der verworrenen Auffassung der Sinne. Es ist das Bestreben der Philosophie, die verworrene, historische Erkenntniss in eine begriffliche aufzuklären, das trübe Factum in den durchsichtigen Begriff zu verwandeln. Das Werkzeug dieser Aufklärung ist der Satz vom Grunde. Ehe wir jedoch das Princip der Wolffischen Philosophie näher betrachten, haben wir den Folgen ihrer Begriffsbestimmung nachzugehen. Bei der Möglichkeit der Dinge denken wir mit Wolff nicht an ein subjectives Belieben, Dinge vorzustellen, oder auch nicht vorzustellen, Vermuthungen über Dinge anzustellen, problematisch über sie zu urtheilen. Möglichkeit bedeutet weder ihr Vermögen zu sein, noch unsere Fähigkeit, sie vorzustellen. Möglichkeit ist der Inbegriff des Denkbaren am Objecte, nicht die Kraft des Denkens im Subjecte; das Mögliche bedeutet das, was in den Dingen unserem Denken entspricht, nicht dieses unser Denkvermögen selbst, es betrifft die logische Beschaffenheit der Dinge, nicht die logische Fähigkeit des Menschen. Kurz, Möglichkeit ist nicht psychologisch und genetisch, sondern logisch und objectiv zu fassen. Genau denselben Begriff von Möglichkeit hat Kant beibehalten. Seine Untersuchung stützt sich auf die „Möglichkeit der Erfahrung". „Die oberste Frage der Transcendentalphilosophie ist: wie ist Erfahrung möglich?" Die Möglichkeit der Erfahrung ist das Princip der gegenständlichen Erkenntniss a priori, der Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen. Man würde nun Kant gänzlich missverstehen, wenn man unter dieser Möglichkeit unser Vermögen, Erfahrung zu erwerben, verstünde, wenn man Möglichkeit anthropologisch, als Befähigung des Menschen zur Erfahrung, nicht logisch als Begriff der Erfahrung erfasste. Es handelt sich für Kant nicht um die Entstehungsgründe der Erfahrung, sondern um ihre Erkenntnissprincipien, darum, was im Begriffe Erfahrung gedacht wird. Das Empirische überhaupt, das der äussern

und innern Erfahrung Gemeinsame, kurz das Begriffliche der Erfahrung ist das Fundament seiner Untersuchung.

Es ist eine wesentlich verschiedene Aufgabe, die Natur des Denkens zu erforschen und die Giltigkeit des Gedachten zu prüfen. Die letztere, kritische Aufgabe ist von der ersteren, psychologischen, gänzlich unabhängig. Auch eine vollständige Theorie der Vorstellungsbildung, der Erwerbung und Entwicklung der Begriffe würde noch Nichts über ihre Wahrheit, oder objective Giltigkeit entscheiden können. Wohl aber ist diese psychologisch-genetische Aufgabe von der Lösung jener kritischen in einem gewissen Umfange abhängig. Denn die Begriffe, durch die wir die innere Erfahrung denken, sind dieselben Erkenntnisselemente, durch welche die äussere Erfahrung in ihren allgemeinsten Gründen begreiflich wird. Eine Theorie dieser gemeinsamen, logischen Grundlagen aller Erfahrung bildet das Ziel der Erkenntnisslehre, — einer objectiven, und nicht subjectiven Wissenschaft. Kant hat zuerst das Verhältniss beider Aufgaben richtig erfasst und die kritische, in der ihr gebührenden, von irgend welcher psychologischen Theorie unabhängigen Selbstständigkeit hingestellt. Dass er dabei von Wolffs Definition der Philosophie, als eines Systems rein rationeller Erkenntnisse, ausging, und namentlich dessen methodischen Begriff der Möglichkeit zum Grunde nahm, verleiht jenem sonst scholastischen, ja abgeschmackten Systeme die hohe, geschichtliche Bedeutung, die wir ihm bereits im Allgemeinen zuerkannt haben. Um keinen Zweifel zu lassen, dass der Ausdruck: Möglichkeit der Erfahrung von Kant im Sinne des Begriffs der Erfahrung nicht eines Vermögens zur Erfahrung, also objectiv nicht subjectiv gebraucht werde, setzt Kant sehr häufig dafür den völlig unzweideutigen Ausdruck: mögliche Erfahrung oder selbst: eine mögliche Erfahrung überhaupt, ein [1]). Er erklärt: die Regeln der Einheit in der Verknüpfung der Erscheinungen können jederzeit in der Erfahrung, ja sogar in ihrer Möglichkeit erwiesen

[1]) an vielen Stellen, z. B. II, 603, eine Stelle die ich besonders auszeichne, weil sie ein concises und überaus klares Resumé des transcendentalen Beweises enthält.

werden [1]). Ja er definirt selbst: Transcendentalphilosophie d. i. Möglichkeit einer Natur. [2]) Niemand wird einen Kant des Widersinnes beschuldigen wollen, gemeint zu haben, dass Philosophie eine Natur erschaffe, dass sie das Vermögen, Natur hervorzubringen sei. Kant unterscheidet eine doppelte Seite des Möglichkeitsbegriffes: die Möglichkeit eines Dinges dem Begriffe nach — logische Möglichkeit, die auf dem Satze der Uebereinstimmung und des Widerspruches allein beruht, und reale, deren Beweis durch mögliche Darstellung des Dings in der Erfahrung geführt werde [3]). Endlich definirt er Möglichkeit ganz im Sinne Wolffs: als Position der Vorstellung eines Dinges respective auf unsern Begriff [4]); und erklärt, man könne beweisen, dass Dinge als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise nothwendig verbunden sein müssen, und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittels deren diese Erfahrung möglich (d. i. also begreiflich) ist [5]).

Möglichkeit der Erfahrung bedeutet also für Kant so viel als Begreiflichkeit der Erfahrung. Etwas als Bedingung möglicher Erfahrung beweisen, heisst für ihn, es in Beziehung auf den Begriff der Erfahrung beweisen; die Bedingung ist hier nicht als psychologische, sondern als logische, mithin selbst apriori beweisbare Bedingung zu verstehen.

Achten wir nun neben der Uebereinstimmung auch auf den Unterschied, der in der näheren Bestimmung der philosophischen Aufgabe liegt. Wolff und Kant fassen zwar Beide diese Aufgabe rationalistisch, für beide ist Philosophie ein System reiner Ver-

1) II, 137. 2) VI, S. 387. 3) I, 569. 4) IV, 292.

5) VIII, 171. In obiger Zusammenstellung: „eine mögliche Erfahrung überhaupt“, achte man besonders auf den unbestimmten Artikel. Kant's Beweisführung bezieht sich gar nicht auf die wirkliche Erfahrung, sondern auf den Begriff der Erfahrung; so beziehen sich die Lehrsätze der Kinematik nicht auf wirkliche Bewegungen, sondern auf mögliche; Kant hat durch seine Kritik eine rationelle Erfahrungstheorie begründet, wie die Kinematik eine rationelle Bewegungslehre ist. Diese Bemerkung mag auch vorläufig dazu dienen, den Zweifel an der Durchführbarkeit einer so allgemein gestellten Aufgabe, wie die der Transcendentalphilosophie ist, zu beseitigen.

nunfterkenntnisse. Während aber der dogmatische Rationalismus von der Möglichkeit der Dinge spricht, handelt der kritische von der Möglichkeit der Erfahrung. Der zureichende Grund für die Erkennbarkeit von Gegenständen war für Wolff ihre Denkbarkeit. Denkbare Dinge sind mögliche, also begrifflich erkennbare Dinge. Die Begriffe beziehen sich demnach bei Wolff unmittelbar auf die Dinge selbst. Daher bildet nach ihm die transcendentale Wahrheit die Ordnung der Gegenstände ab, wie sie ist, die Ordnung und Abfolge der Begriffe kommt völlig überein mit der Ordnung des Seienden selbst. Ontologie ist daher eine Seinslehre aus Begriffen. Kant dagegen erkannte, dass die blose Denkbarkeit nicht genüge, um gegenständliche Erkenntniss zu begründen. Die Denkbarkeit ist zwar das positive Kriterium der logischen, aber nur ein negatives, eine unerlässliche Bedingung der factischen Erkénntniss. Daher können Dinge niemals direct durch Begriffe allein erkannt werden. Zur Möglichkeit ihres Denkens muss die Möglichkeit ihrer Anschauung hinzukommen, aus der Verbindung von Begriff und Anschauung entspringt Erkenntniss. Gegenstände der Anschauung sind aber Gegenstände der Erfahrung, die Erkenntniss von Dingen, so weit sie rationell ist, kann sich daher nur auf den Begriff der Erfahrung beziehen. In der Anschauung empfangen und dargestellt wird das Wirkliche zur Erscheinung, also gibt es reine Erkenntniss nur von der Form der Erscheinung der Dinge. Der Dogmatismus hatte das Denken mit dem Erkennen verwechselt, der Kriticismus schränkt das gegenständliche Denken auf die Bedingung ein, unter welcher es zum Erkennen wird. Nicht die Denkbegriffe also, welche die Ontologie zum Grunde nimmt, haben sich geändert, nur ihr Verhältniss zum Wirklichen, ihre Function als Erkenntnissbegriffe wird anders bestimmt. Nach Wolff drücken diese Begriffe das Wesen der Dinge aus, nach Kant begründen sie die objective Einheit der Erfahrung von den Dingen. Für Wolff sind sie ohne weiteres Begriffe von Gegenständen, nach Kant sind sie es nur, so ferne diese Gegenstände Erscheinungen oder Objecte der Erfahrung sind. Umfasste bei Wolff die Begreiflichkeit die Dinge selbst, so schliesst sie bei Kant nur ihre Erscheinungen in sich ein.

Die Form der Erscheinung ist Gegenstand rein begrifflicher Erkenntniss.

Aus dem eben dargestellten Verhältnisse der Vernunftkritik znr Vernunftdogmatik ergeben sich wichtige Folgen für die richtige Auffassung Kants. Für's Erste handelt es sich bei Kant lediglich um die Erkennbarkeit der Dinge aus reiner Vernunft. Nicht die Existenz von Dingen, sondern ihre Begreiflichkeit kommt zur Untersuchung. Das Dasein selbst bleibt dabei ausser Frage, wie denn wirklich die Existenz kein Gegenstand eines Beweises, sondern Sache der Anerkennung, absolute Position, ist. Zweitens ist nicht der Idealismus das eigentliche Ergebniss der kritischen Erkenntnisstheorie, sondern der transcendentale Beweis, der Beweis der Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntniss aus reiner Vernnnft. Der Idealismns enthält nur die nöthige Restriction der apriorischen Erkenntniss; nur so weit die Dinge Erscheinungen sind, sind sie ihrer allgemeinen Form nach aus Begriffen erkennbar. Also fällt der Nachdruck im Systeme Kant's nicht auf den Idealismus, sondern auf den durch den Phänomenalismus eingeschränkten Rationalismus. Dieses Ergebniss, aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Systems gewonnen, soll im Folgenden durch unmittelbare Betrachtung desselben bestätigt werden.

Noch an einem andern Puncte glaube ich eine Einwirkung der Wolffischen Philosophie auf Kant behaupten zu können. Kant unterscheidet zwei Grundbestandtheile unserer Erkenntniss, von denen der eine apriori erkennbar ist, der andere ansschliesslich empirisch, von der Erfahrung hergenommen ist. Zu dieser Unterscheidung der beiden Erkenntnissfactoren, die in der Erfahrung zusammenwirken, scheint zwar weniger die Wolffische Eintheilung der Erkenntnisse in historische und in Vernunfterkenntnisse, wohl aber die durchgeführte Sonderung eines reinen, oder rationellen Theiles einer Wissenschaft von dem empirischen Theile derselben den Anstoss gegeben zu haben. Die Philosophie eines Wissensgebietes erstreckt sich so weit als der apriorische Theil der Erkenntniss auf diesem Gebiete reicht. Diese principielle Sonderung halte ich, von ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung abgesehen, auch für methodisch wichtig. Das Gebiet der Philo-

sophie erscheint unfassbar, und Grenzstreitigkeiten zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft werden unvermeidlich, wenn nicht die erstere auf den rein begrifflichen Theil des Erkennens beschränkt und als Wissenschaft aus blosen Begriffen erklärt wird [1]).

3. Das Princip der Wolffischen Philosophie, deren Begriff wir entwickelt haben, ist der Satz vom Grunde. Der dogmatische Missbrauch, den Wolff von dem an sich leeren Postulate der vollständigen Begründung trieb, kann nicht überboten werden. Er kann auch nicht in lächerlicherer Weise geübt werden, als in der Weise Wolffs. Dieser Philosoph bewies nach dem Leitfaden jenes Satzes schlechthin Alles. Ohne je den eigentlichen Gehalt der Leibnizischen Formel zu prüfen, gilt sie ihm ohne weiteres als der Ariadnefaden aus dem Labyrinth des Wirklichen in die klare Ordnung des Begrifflichen. Er definirt: Nichts sei ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr sei als nicht sei, und bemerkt weder den versteckten Cirkel der in dem Wörtchen warum liegt, noch die Unbestimmtheit des Ausdruckes zureichend, noch die Ungeheuerlichkeit der Behauptung, dass Alles, mithin die Existenz selbst begründet oder begrifflich abgeleitet sein solle. Auf die beiden ersten Mängel der Definition hat schon Kant in seiner philosophischen Erstlingsschrift aufmerksam gemacht. Der letzte, metaphysische Irrthum wird deutlich werden, wenn wir den Sinn der Wolffischen Formel näher beleuchten.

Kein Ding, erläutert Wolff selber, es sei eine Substanz, ein Accidenz, ein Attribut oder ein Modus, existirt wirklich, von dem nicht gefragt werden könne, welches sein zureichender Grund des Existirens sei. Schlechthin für jedes Ding, sei es die Gottheit oder die Materie, soll nach einem Begriffe gefragt werden können, aus dem sein Dasein eingesehen oder begründet wird. Jedes Ding hat einen zugehörigen Begriff zur Voraussetzung, und dieser Begriff ist dasjenige in der Ursache, warum es entweder

[1]) Die kürzeste Definition der **theoretischen** Philosophie dürfte wohl sein: sie sei Wissenschaft der Elemente des denkenden Bewusstseins als Elemente der Erfahrung betrachtet.

einfach da ist, oder eine besondere Modification des Daseins erfährt. Wolff unterscheidet also Ursache und Grund, aber er setzt den Grund der Ursache voraus. Wir vermögen also nicht blos nach Begriffen für Alles und Jedes zu fragen, sondern es sind wirklich solche Begriffe als Gründe für Alles vorhanden. Das Nichts wird daher definirt als dasjenige, dem kein Begriff entspricht. Und als einfache Folge dieser verkehrten Logik ergibt sich der widersinnige Satz: omne ens est verum! Dem System der Wirklichkeit wird ein Begriffssystem vorangestellt, ein Reich der Möglichkeiten, das durch das complementum possibilitatis das Prädicat der Wirklichkeit empfängt, und fortan existiren leibhaftige Begriffe, wahre Dinge und greifen in einander wie die Sätze im Syllogismus. Wolff erklärt das Universum im Ganzen und Einzelnen syllogistisch. Daher hat er lauter „vernünftige Gedanken." Schon er führt die Wahrnehmung auf einen Schluss zurück, und glaubt eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben mit dem Einfalle, dass der Syllogismus Grund aller Veränderungen in der Seele ist. Den Naturgesetzen der Vorstellungsverknüpfung legt er das aristotelische Schema der künstlichen Gedankenverbindung zu Grunde [1]). Wie ganz er des philosophischen Tiefsinnes entbehrte, wie völlig sein Denken in syllogistische Wortbreite sich verflachte, zeigt sich besonders daraus, dass er den Descartesischen Satz vom Sein des Denkens aus dem Syllogismus herleitete: wer sich seiner und anderer Dinge bewusst ist, der ist, wir sind uns unser und anderer Dinge bewusst, also sind wir. Descartes hatte erkannt, dass der Syllogismus keinen Beweis für Thatsachen, keinen Schluss von realer Giltigkeit leisten könne, dass er eine Form sei, Gedanken zu subsummiren, nicht Gedanken mit Wirklichkeiten zu verbinden, sobald nicht ein thatsächliches Princip gefunden werde, das seiner Form Gehalt und Bedeutung verschaffe. Ein solches Wirklichkeitsprincip und zwar das oberste aller, dasjenige, wovon wir in keiner Erkenntniss und in keiner willkürlichen Vorstellung zu abstrahiren vermögen, hatte er im Sein des

[1]) In seinen „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt." § 341 u. ff.

Denkens nachgewiesen. Wer diesen Nachweis wieder für einen blosen Syllogismus nahm und das Bewusstsein der Existenz auf den Credit der aristotelischen Methode gründete, besass die Fähigkeit nicht, Descartes zu verstehen.

Dass der Satz vom Grunde wirklich das Princip des Wolffischen Philosophirens war, erhellt daraus, dass alle Angriffe, die diese Philosophie erfahren hat, gegen diesen Satz zielten. Sowohl Crusius, als Darjes haben diesen Satz bekämpft, der erstere durch Unterscheidung der logischen Begründung von der realen Verursachung, der zweite, indem er die Unbeschränktheit des Satzes bestritt, mit der beachtenswerthen Wendung, er gelte nur in so fern, als Wahrheit, d. i. Etwas der logischen Verkettung von Gedanken Analoges, in der Verknüpfung der Dinge sei. Lambert schränkte ihn auf dasjenige ein, was nicht für sich „gedenkbar" ist, er nahm also sowohl die einfachsten Begriffe, als letzte Thatsachen von der Forderung der Begründung aus. Und so sehr war das Ansehen des Satzes erschüttert, dass Kant schon in einer der früheren Schriften erklärte, er wolle sich desselben, als eines streitigen Satzes, in seiner Beweisführung nicht bedienen. Um die Grösse des Fehlers zu ermessen, der in der Verwechslung von Verursachung und Begründung begangen wird, stelle man die beiden Sätze zur Vergleichung zusammen: ein jeder Satz muss einen Grund haben, wenn er für bewiesen gelten soll und eine jede Veränderung muss eine Ursache haben, die ihr vorangeht. So wenig ein Satz dasselbe ist wie eine Veränderung, so wenig kann ein Grund das nämliche sein wie die Ursache. Die Vorstellung der Ursache kann zwar Grund eines Beweises der Wirkung werden, ebensogut wie umgekehrt die Wirkung Grund des Beweises der Ursache — aber niemals kann die Ursache selber, und abgesehen von ihrer Vorstellung, Grund sein, es seien denn die Dinge reine Gedanken und ihre Verknüpfungen reine Subsumtionen von Gedanken. Etwas Analoges kann man wie Darjes und noch weit bestimmter Kant zwischen Begründung und Causalität finden, aber auch nur etwas Analoges, wobei Analogie im strengen Sinne als Aehnlichkeit des Verhältnisses unähnlicher Dinge zu nehmen ist. Nach dem, was zur Causalitätstheorie

Hume's bemerkt worden ist, dürften diese Andeutungen genügen, um die Scheinmethode des Alles-Begründens aus der Wissenschaft zu verbannen.

Nicht die demonstrirende Methode in ihrer missbräuchlichen Anwendung auf „alle Dinge überhaupt", sondern die Trennung eines formalen Theiles des Erkennens von einem factischen und die Definition der Philosophie als strenger Begriffswissenschaft haben sich von Wolff aus auf Kant fortgepflanzt, so dass die Berücksichtigung dieser beiden Elemente seiner Philosophie in die Vorgeschichte des Kant'schen Kriticismus gehören.

4. Zu dieser Geschichte gehört die folgende Betrachtung nur mittelbar. Noch bevor Kant den Standpunct seiner kritischen Philosophie erreicht hatte, kam es von anderer Seite zu Versuchen der Annäherung an die englische Philosophie. Lambert und Tetens haben, Jeder in einer anderen Richtung, eine Auseinandersetzung mit dem englischen Kriticismus versucht. Von diesen Versuchen gebührt demjenigen Lambert's geschichtlich und sachlich der Vorrang. Der Erfahrungssatz der Geschichte, dass ein grosser Mann und seine Werke nur der umfassendste und glücklichste Ausdruck dessen sind, was seine Zeit erstrebt, dass sie nicht eine neue Strömung eigentlich erzeugen, sondern nur die vorhandene verstärken und allenfalls ihr eine neue Richtung geben, bewährt sich auch in der Geschichte der Philosophie Kant's. Es fehlte unmittelbar vor Kant in der deutschen Philosophie nicht an Bestrebungen, die wir ihrem Sinne nach kritische nennen müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst erst von Kant gebraucht wurde. Die allgemeine Lage der Philosophie in Deutschland von der Mitte bis gegen das Ende des 18. Jahrh. hatte grosse Aehnlichkeit mit der Situation, in welche diese schicksalsreiche Wissenschaft in der Gegenwart gerathen ist. Eine Zerfahrenheit der Meinungen nach allen Richtungen, Versuche, den französischen Materialismus auf deutschen Boden zu verpflanzen, schwache, schöngeistige Modephilosophie, die Bemühungen endlich, Philosophie auf Psychologie und Physiologie neu zu begründen, charakterisiren jene, wie unsere eigene Zeit. Und es ist nicht zufällig,

dass neben diesen principlosen Versuchen ein stärkerer Betrieb der Philosophiegeschichte damals wie jetzt sich bemerklich machte. Eine Zeit, die auf irgend einem Gebiete die Fähigkeit verloren hat, Geschichte zu machen, wird um desto geneigter sein, Geschichte zu studiren. Die Verachtung der reinen Philosophie war ebenso der Modeton jenes Zeitalters geworden, wie sie es abermals in unsrer Zeit ist, und Kant erklärte, dass es für das Gegentheil einer Auszeichnung gelte, als Metaphysiker bezeichnet zu werden. Und wenn die Verachtung allmählig der Gleichgültigkeit Platz gemacht hatte, so sah darin ebenfalls Kant weniger das Zeichen des Indifferentismus an den Problemen der Philosophie — und wie sollten auch diese Probleme jemals einem Zeitalter gleichgültig werden können, da sie die Probleme der allgemeinen Menschennatur sind, hervorgerufen durch ihre Fähigkeit der tiefsten Besinnung auf das Dasein! — als die Wirkung der gereifteren Urtheilskraft, die sich nicht mehr mit Scheinwissen hinhalten liess. Sein Zeitalter galt Kant für das eigentliche Zeitalter der Kritik. Merkwürdiger Weise drängten sich jene kritischen Bestrebungen alle um die Entstehungszeit des Kantischen Hauptwerkes zusammen. Tetens schrieb 1760 seine „Gedanken, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind", 1763 stellte die Berliner Akademie die Preisfrage nach der Evidenz, deren die Metaphysik fähig sei, 1764 veröffentlichte Lambert sein neues Organon, Meiners forderte 1772: Revision der Philosophie und suchte die Philosophie durch Psychologie zu reformiren, Lossius untersuchte 1775 „die physischen Ursachen des Wahren", und 1776 übergab Tetens die philosophischen Versuche über den menschlichen Verstand der Oeffentlichkeit. Alle diese kritischen Bestrebungen wurden durch die kritischen Werke Kant's verdunkelt. Sie sind jedoch zum Theile werth, der Vergessenheit entrissen zu werden. Die Ziele, nach denen die philosophische Forschung der Gegenwart strebt, sind denjenigen genau ähnlich, welche bereits vor einem Jahrhundert verfolgt wurden, auch darf es uns nicht wundern, wenn die zeitliche Entfernung zusammenrückt, nachdem, was inzwischen lag, doch im Grossen und Ganzen eine Periode philosophischer Träume

war. Im Vorbeigehen sei des Lossius erwähnt, der augenscheinlich mehr durch Bonnet als Basedow, wie Buhle annimmt, beeinflusst, unter obigem, sehr bezeichnenden Titel die Tragweite des Erkennens untersuchte. Die Wahrheit, erklärte er, bezeichne nur eine Relation der Dinge zu uns. Wenn wir die Wahrheit abgesehen von den Objecten und den Menschen selbst denken, gibt sie gar keinen Begriff, und ist nichts. Zwischen den Dingen aber, den Sinnenwesen ausser uns und unseren Organen, wie deren Veränderungen, besteht ein materieller Zusammenhang. Zu Folge dieses Zusammenhanges ist es unmöglich, dass nicht ein und dieselbe Empfindung entstehen sollte, wenn einerlei Dinge unter den nämlichen Umständen auf das nämliche Organ wirken. Man kann nicht kürzer den Subjectismus, der sich an den qualitativen Unterschied von Empfindung und objectivem Hergang hält, grundsätzlich widerlegen, als es in diesem Satze des Lossius geschah, der durch die neueste Physiologie seine Bestätigung findet. Die Empfindungen sind demnach, ihrer subjectiven Qualität ungeachtet. nicht der zufällige, sondern ein nothwendiger Ausdruck des objectiven Vorgangs. Zwischen den Empfindungen in den Organen und den von ihnen hergeleiteten Gedanken findet nach Lossius derselbe genaue Zusammenhang statt, so dass es als unmöglich bezeichnet werden muss, dass bei der Empfindung des veränderten Zustandes eines Organs nicht ein Gedanke und zwar der nämliche Gedanke entstehen sollte, wenn nur der Zustand des Organs auf einerlei Art abgeändert worden ist. Endlich zieht Lossius das Ergebniss, dass die Existenz der Dinge ausser uns gewiss ist, unsere Erkenntniss von den Dingen aber relativ, insofern sie durch unsre mechanische Organisation bestimmt ist[1]). Die moderne, physiologische Psychologie hat ihre Vorgänger in dem Jahrhundert, dem die Aufklärung zur Maxime geworden war. So hatte z. B. Bonnet das klarste, methodische Bewusstsein, dass man zur Erklärung der psychischen Erscheinungen ihnen die parallelen physiologischen substituiren müsse, und obschon er noch an Trennung der Substanzen dachte, so hielt er sich doch

[1]) **Buhle**, Gesch. der neuern Philos. VI. B., S. 565 u. ff.

in seinem Essai analytique sur les facultés de l'ame an die Sache, nicht an diese Fiction[1]).

In den Kreis dieser Bestrebungen fällt auch das Werk Lamberts, das wegen seiner nahen Beziehungen zur Vernunftkritik hier zu betrachten ist. Lambert, als Physiker und Mathematiker seiner Zeit berühmt, und vom grossen Friedrich ausgezeichnet, verdient von der Geschichtsschreibung der Philosophie eingehender berücksichtigt zu werden, als es bisher geschehen ist. Aber nicht die Geschichtsschreibung allein, die Philosophie selbst kann noch heute aus dem neuen Organon nicht unerheblichen Gewinn ziehen. So wenig dieses Werk in principieller Hinsicht einen Vergleich mit der Vernunftkritik gestattet, so mangeln ihm doch nicht anderweitige besondere Vorzüge, die noch gegenwärtig sein Studium lohnen. Es mag ihm zur Empfehlung dienen, dass es der englische Logiker Mill seiner Beachtung werth fand, und wir behaupten, dass die in ihm geleistete Theorie des wissenschaftlichen Beweises in den Hauptpuncten zutreffender ist, als die eigene Mills. Lambert hat, wie es bei seinem ernstlichen Betrieb der positiven Wissenschaften zu erwarten ist, die deutlichste Vorstellung von der methodischen Bedeutung der Mathematik für die Gewinnung und Erweiterung des Naturerkennens. Die Mathematik gehe in Erkenntniss und Bestimmung desjenigen, was man nicht direct durch die Sinne erfahren kann, zugleich am weitesten und sichersten, sie diene, aus dem Gegebenen dasjenige zu finden, was an sich nicht gefunden werden kann. Bei dieser richtigen Werthschätzung der Mathematik ist es nicht auffallend, wenn seine Theorie der Induction in wesentlichen Puncten die Mill's übertrifft. Das Verfahren des in die Erscheinungen eindringenden Verstandes besteht zunächst in einer Zergliederung der zusammengesetzten Thatsachen in ihre möglichst einfachen Elemente, die sodann der mathematischen Bearbeitung unterzogen werden. In dieser Hinsicht ist nun besonders sein Gesetz der Interpolation

[1]) Essai etc. Second. Ed. Nous ne savons pas plus ce qu'est une Idée dans l'ame, que nous ne savons ce qu'est l'ame elle même: mais, nous savons que les Idées sont attachées au jeu de certaines fibres: nous pouvons donc raissonner sur ces fibres: parceque nous voyons des fibres (Preface XXV).

der Erscheinungen durch die strengen, mathematischen Stetigkeitsbegriffe auszuzeichnen, das er an dem Gesetze der Strahlenbrechung, von Snellius entdeckt, erläutert. Wir verweisen überhaupt auf das VI.—VIII. Hauptstück des 1. Theiles des Organon und bemerken nur, dass besonders das VIII. Capitel, das von der Erfahrung handelt, mit einer Fülle von trefflichen Beispielen ausgestattet ist. Was für Lambert besonders charakteristisch ist, ist die sehr klare Vorstellung, die er von der Trennung und Entgegensetzung des ideellen, von der Erfahrung unabhängigen, vom empirischen Erkenntnissfactor, sowie von ihrem Zusammenwirken bei der Herstellung wirklicher Erkenntniss besass. Durch die principielle Gegenüberstellung von Form und Stoff der Erfahrung wurde er zum unmittelbaren Vorgänger Kant's. Und was ihm sogar neben Kant ein selbstständiges Verdienst gibt, ist der Umstand, dass er sich nicht wie dieser mit den Kriterien der möglichen Erfahrung begnügt hat, sondern auch die Kriterien der wirklichen untersuchte. Unter den ideellen Erkenntnissen, deren Giltigkeit von der Empirie unabhängig ist, führt er zunächst die logischen Gesetze auf. Die Gesetze der Hypothesenbildung z. B. sind von der besonderen Gestalt der auf die Wirklichkeit bezogenen Hypothesen unabhängig. Sie können nicht selber wieder als Hypothesen betrachtet werden, soll unser Wissen einen festen, unverrückbaren Halt haben. Ausserdem galt ihm die Mathematik für ein System rein ideeller Wahrheiten. Die Arithmetik erklärt er, ist eine blos ideale Wissenschaft, eine Methode der positiven, und die Geometrie ist a priori, wenn und so weit die Ausdehnung ein einfaches Element der Erkenntniss ist.

Die besonderen räumlichen Verhältnisse und die bestimmten Zahlengrössen gelten ihm dagegen mit Recht für Grunderfahrungen, die nicht mehr aus der reinen Form des mathematischen Wissens begriffen werden können. „Zahlen sind individual, und wenn sie in der Natur auf eine Art bestimmt sind, so ist es mit Ausschluss aller übrigen Arten.“ Erwägen wir den Werth, den wir heute mit vollem Grunde auf das Vorhandensein und die Ermittlung constanter Grössen in der Natur legen, als wodurch erst das formal exacte Wissen seinen Inhalt empfängt, so werden

wir, wie billig, von der tiefen Einsicht Lambert's überrascht sein. Wie richtig er die principielle Trennung des reinen Theiles der Erkenntniss vom Antheil der Erfahrung zu verwerthen weiss, lehrt ein Blick in seine Abhandlung über die Principien der Mechanik.[1]) Lambert ist meines Wissens der erste, der die Phoronomie, heute Kinematik geheissen, als ein Gebiet apriorischer Erkenntnisse, der eigentlichen Mechanik voranstellte. Um aus Phoronomie Mechanik zu erhalten, bedürfe es allgemeiner Grunderfahrungen, zu denen die Begriffe Kraft, das Gleichgewichtsgesetz am Hebel, das Zusammensetzungsprincip der Kräfte und selbst das Axiom der Erhaltung der gleichförmigen Bewegung in der Geraden gehören. Die Streitigkeiten zwischen den Anhängern von Descartes und Leibniz sieht er als „Wortstreit" an, er erklärt sich gegen die Vieldeutigkeit der Bezeichnung lebendige Kraft, und will einen anderen Ausdruck für das Massengeschwindigkeitsquadrat gebraucht wissen. Das Zusammensetzungsprincip bezieht er unmittelbar auf die Zusammensetzung der Kräfte selbst, nicht die ihrer phoronomischen Aeusserungen, um eine für Statik und Mechanik gemeinsame Gestalt des Principes zu gewinnen. Durchaus denkt Lambert in mechanischen Analogien; so spricht er von einer Kraft der Beharrlichkeit (vis inertiae) des Verstandes, d. i. der Erhaltung des Bewusstseins in der Verkettung eines Raissonnements, er redet von der Trägheitskraft des Willens, nnd selbst mit einiger Wunderlichkeit von Dimensionon des Guten. Den mechanischen Sinn betrachtet er sehr richtig als den Grundsinn, wie denn aller Wahrscheinlichkeit nach die Specialsinne von dem Tastsinne abstammen, dessen primitivere Beschaffenheit dadurch gekennzeichnet ist, dass die äusseren Reize direct, ohne Einschaltung, wenigstens ohne nothwendige Einschaltung besonderer Apparate, die Nervenendigungen treffen.[2]) Die unsinnige

[1]) In dem Beitrage zum Gebrauch der Math. II. Th. 2. Absch. Berlin 1770.

[2]) Wundt hat in den Grundz. d. physiolog. Psycholog. nachzuweisen gesucht, dass die Endkolben, die Pacini'schen Körper, nicht Endorgane im physiologischen Sinne sind, weil sie zur Tastempfindung nicht nothwendig sind. S. 338.

Lehre von der Welt als allgemeiner Sinnestäuschung, verdankte ihre Scheinbarkeit der Berufung auf die Vorgänge und Verrichtungen des Sehens. Lambert geht in der Widerlegung dieser abgeschmacktesten aller menschlichen Theorien sehr richtig von der Empfindungsweise des Tastens aus und erklärt den Grund des Scheins bei den Modificationen der übrigen Sinne aus der zu grossen Feinheit ihres mechanischen Apparates, wesshalb eine directe Empfindung der mechanischen Vorgänge hier nicht möglich werde, so dass dieselben erst aus anatomischen und physiologischen Schlüssen erkannt werden [1]). Zur Vervollständigung dieser allgemeinen Charakteristik mag noch erwähnt sein, dass Lambert mit vielem Glücke die wissenschaftliche Methode mit den Verrichtungen des praktischen Lebens zu vergleichen wusste. Er macht aufmerksam darauf, wie vielfach die letzteren mit dem Verfahren in der Wissenschaft übereinkommen. Als Forscher und Praktiker hatte er selbst zu genau mit den Dingen verkehrt, um nicht bemerken zu sollen, dass die Kunstgriffe der Praxis von den Mitteln der Theorie weit weniger abweichen, als gewöhnlich angenommen wird, wenn man Wissenschaft und Thätigkeit schroff einander gegenüber stellt. Auf dem Vermögen, das speculativ Erkannte ins Werk zu setzen, nach Anweisung der Speculation die Wirklichkeit zu bearbeiten, beruht die Macht der Methode. Der Verkehr mit den Dingen selbst, dieser thätige Verstand, unterscheidet die wahre und ganze Forschung von der abgezogenen, den Dingen fremd bleibenden Speculation allein, die zwar tiefer sein mag, aber dafür der Gefahr nicht entgeht, in eine leere Tiefe zu gerathen.

Lambert suchte zwischen den Standpuncten Wolff's und Locke's zu vermitteln, er dachte das Verfahren beider zu verbinden, dadurch, dass er der synthetischen Beweisführung des ersteren die Analysis des zweiten voranstellte. Er war von der Bedeutung des streng demonstrativen Lehrganges ebenso überzeugt, als von der Nothwendigkeit des Erfahrungsprincipes. Seine Vermittlung zwischen Demonstration und Erfahrung blieb jedoch

---

[1]) N. O. Phänomenologie II. Hptst.

eine äusserliche Verknüpfung von beiden. Weit tiefer, ja von den Wurzeln der Sache aus, hat später Kant den Gegensatz zwischen dem Intellectualsysteme von Leibniz, Wolff und dem Sensualismus der Erfahrungsphilosophie vermittelt. Lambert tadelte an Wolff das Ausgehen von Definitionen, ehe die Möglichkeit des erklärten Begriffes erwiesen sei. Wolff habe wohl Schlüsse zusammenhängen und Folgen ziehen können, aber dafür die Schwierigkeiten in die Definitionen gesteckt. Diesen Irrthum erklärt Lambert aus dem Missverständnisse der Methode des Euklides, welche zwar äusserlich befolgt aber nicht in ihrem eigentlichen Sinne gebraucht worden sei. Der dogmatische Philosoph bemerkte nicht, dass die Definitionen des Euklides nur als vorläufige Annahmen gelten sollten, und mehr Sache der Benennnng als Gegenstand des Beweises sind. Das wahre Wesen der geometrischen Methode sei, die Möglichkeit der Figuren zu beweisen und ihre Grenzen zu bestimmen. Die Geometrie gewinnt ihre Elemente nicht erst aus Definitionen, sie leitet sie nicht vom Allgemeinen ab, vielmehr beginnt sie sofort mit dem Einfachen selbst. Ebenso macht man in der Mechanik „aus der Definition der Bewegung nicht viel Wesens, sondern man schaut sogleich, was dabei vorkommt, also: Körper, Richtung, Geschwindigkeit, Zeit, Kraft, Raum und diese Stücke vergleicht man unter sich, um Grundsätze zu finden.“ Die Elemente der begrifflichen Methode, will Lambert sagen, werden nicht durch Deduction aus Allgemeinheiten, sondern durch Analyse, direct an dem zu untersuchenden Begriffe ausgeübt, gewonnen. Statt also mit dem Allgemeinen zn beginnen, ist von dem Einfachen auszugehen. „Definitionen sind nicht der Anfang, sondern, das was man nothwendig voraus wissen muss, um die Definitionen zu machen.“ Hierin ist „Locke auf der wahren Spur gewesen, das Einfache in unserer Erkenntniss anfzusuchen.“ Und seinem Beispiele folgend, sucht Lambert „auf gut anatomische Art die Begriffe sämmtlich vorzunehmen, um zu sehen,“ welche Begriffe einförmig und nicht ferner auf andere zurückführbar seien. Er lässt sich dabei von der Unterscheidung zwischen einfachen Verhältnissbegriffen und einfachen Substanzbegriffen leiten. Er trennt

die formalen oder Verhältnissbegriffe von den Beschaffenheitsbegriffen. Allerdings behält sein Verfahren etwas Aeusserliches und wenn man will Oberflächliches, das er selbst eingesteht, wenn er erklärt, „um die einfachen Begriffe aufzusuchen, brauche man gleichsam nur ein Lexicon zu durchgehen, und die Begriffe in ein Register zu bringen."[1]) Eine Bemerkung, auf die sich wohl die spätere Aeusserung Kant's bezieht: „aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blose Form der Verknüpfung ausmachen (d. i. also die einfachen Verhältnissbegriffe), setzte kein grösseres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen."[2]) Eine Vergleichung mit der kritischen Methode Kant's wäre daher ganz unstatthaft, obschon es zunächst den Anschein haben möchte, dass das Vorhaben, das ganze „Inventarium der reinen Vernunft" zu durchsuchen, wenig verschieden sei von dem Durchstöbern eines Lexicons. Allein dieser Ausdruck Kant's ist ein bloses Bild, das er von seiner Methode gebraucht, nicht die Beschreibung dieser selbst.

Wir werden übrigens auch die Methode Lambert's nicht unterschätzen dürfen. Sie ist ein Anfang von Erkenntnisskritik, wenn auch noch nicht diese selbst. Wenn Locke sich noch vorwiegend auf dem psychologischen Felde bewegte, und dem Ursprung der Begriffe nachging, begann dagegen Lambert, und gleichzeitig mit ihm Kant, die Untersuchung direct auf die Begriffe selbst zu richten. Wir sind daher kaum überrascht, schon Lambert die echt kritische Frage aufwerfen zu hören: ob oder wie ferne die Kenntniss der Form zur Kenntniss der Materie unseres Wissens führe? Diese Frage erscheint ihm in mehrfacher Hinsicht von Erheblichkeit. Denn 1) ist die Erkenntniss von der

---

1) Aus Lambert's und Kant's philos. Briefwechsel I, S. 345—370.
2) Kant: III, S. 88.

Form, wie sie in der Logik vorkommt, so unbestritten und richtig als nur immer in der Geometrie, daher ist 2) auch nur der formale Theil der Philosophie unangefochten geblieben, während wir 3) nicht einmal genau wissen, was man bei der Materie zum Grunde legen wolle; 4) bestimmt die Form die Anordnung der Materie. Treten in diesen Erklärungen Form und Materie des Bewusstseins deutlich auseinander, auf deren begrifflicher Sonderung die Möglichkeit einer Erkenntnisskritik beruht, so noch mehr in den Sätzen, welche an jene angeknüpft werden. „Die Form gibt Principien, die Materie aber Axiome und Postulate". „Entweder ist kein zusammengesetzter Begriff gedenkbar (möglich) oder die Möglichkeit der Zusammensetzung muss schon in den einfachen Begriffen gedenkbar sein". „Da die Form auf lauter Verhältnissbegriffe geht, so gibt sie keine andere als einfache Verhältnisse an". Erläutern wir diese Sätze. Der Unterschied von Axiom und Princip besteht darin, dass jenes ein inhaltlich bedeutender Grundsatz, dieses Ausdruck einer Denkform ist. Jenes richtet sich nach einfachen Beschaffenheiten der Sache, dieses nach der formalen Thätigkeit des Denkens selbst. Das Postulat schliesst sich an das Axiom als eine Aufgabe an, inhaltliche Erkenntniss nach der Vorschrift des Grundsatzes zu erzeugen. Die Begriffe der Form oder die Principien sind Arten einer möglichen Synthesis. So ist die Beziehung von Grund und Folge eine Form möglicher Verknüpfung. Formbegriffe beziehen sich daher ihrem Wesen nach blos auf Verbindungen, sie sind der Ausdruck reiner Verhältnisse im Denken. Daraus folgt, dass das blose Denken niemals einen Inhalt ergeben könne, oder dass aller Stoff und Gehalt des Vorstellens gegeben sein müsse.

Die Methode, das Einfache in der Erkenntniss zu bestimmen, zielte auf eine Kategorienlehre. Denn die Aufgabe einer solchen Lehre ist, die Elemente des Bewusstseins und damit die Elemente der Auffassung und Erscheinung zu finden. Kategorien sind die einfachen, letzten Prädicate von den Dingen, die allgemeinen Principien ihrer Beurtheilung. Daher ist eine Kategorienlehre niemals reine Sache der Logik, sondern immer zugleich, ja vor-

wiegend eine Angelegenheit der Metaphysik, sie ist eine logisch-metaphysische Aufgabe.

Nun konnte das Verfahren Lambert's bei der Lösung dieser Aufgabe allerdings nicht zum Ziele führen. Es fehlte demselben an einem Mittel, sowohl die Vollständigkeit als den Grund der Giltigkeit der Bewusstseinselemente von den Gegenständen der Erfahrung zu beweisen. Zu den einfachen Bestandtheilen der Erkenntniss, also den individuellen, nicht weiter zerlegbaren Begriffen zählt Lambert: Bewusstsein, Existenz, Einheit, Dauer, Succession, Solidität, Ausdehnung, Bewegung, Kraft, Wollen. Wir bemerken sogleich, dass es dieser Aufzählung an einem Principe gebreche. Wenn eine Empfindung, wie die Solidität, zu den Vorstellungselementen gehören soll, so lässt sich nicht einsehen, warum nicht mit demselben Rechte jede andere Empfindung dazu gerechnet wird. Jede Empfindung ist für sich als eine äusserste, nicht weiter theilbare, wenn schon continuirlicher Abstufung des Grades fähige Thatsache zu betrachten. Dagegen ist es zweifelhaft, ob auch Bewegung und Wille zu den elementaren Erscheinungen gehören. Wir unterscheiden an der Bewegung ihre räumliche und zeitliche Bestimmtheit und es ist ungewiss, ob das Wollen ein unauflösbarer Bestandtheil der inneren Erfahrung ist. Ebenso werden wir fragen, ob Succession und Dauer in der Weise getrennt werden dürfen, dass beide mit der gleichen Selbstständigkeit aufgeführt werden können? Zu der Einheit bemerkt Lambert, dass wir ihren Begriff zunächst in dem Worte: Ich haben und mittelbar in dem, was wir in unseren Vorstellungen zusammennahmen — eine Bemerkung, welche die wichtige Lehre Kant's von der Einheit des Bewusstseins in der Verknüpfung des Mannigfaltigen als der obersten Bedingung einer möglichen Synthesis, vorher verkündet. Auch an anderen ebenso scharfsinnigen, als treffenden Aeusserungen fehlt es bei Lambert nicht. So wenn er sagt, Raum und Dauer seien kein Genericum, keine Gattungsbegriffe, weil nur *ein* Raum und *eine* Dauer ist, so ausgedehnt auch beide sein mögen. Die Wolffische Erklärung von Raum und Zeit aus dem *Begriffe der Ordnung verschiedener Dinge*, d. i. aus dem Begriffe der Mannigfaltigkeit bestreitet er mit der



Bemerkung, der Begriff der Verschiedenheit erschöpfe nicht das Aussereinander, weil dazu nothwendig noch der klare und einfache Begriff des Raumes hinzu kommen müsse, auch seien die Definitionen Wolff's von Raum und Zeit einander viel zu ähnlich, um daraus den grossen, ja unvergleichlichen Unterschied herzuleiten, dass die Zeit nur von einer, der Raum von drei Dimensionen sei[1]). Es mag noch zur Feststellung des Sinnes, den Kant mit dem Terminus a priori verbindet, der Gebrauch dieses Wortes bei Lambert beobachtet werden. „Beim a priori haben wir der Erfahrung nur den Anlass zu danken“. A priori ist das, was unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden kann und in so ferne es dies kann; nur dasjenige also, dessen Erkenntnissgrund nicht in der Erfahrung liegt. „Was im eigentlichsten Verstande a priori heissen soll, kann nur Möglichkeiten enthalten“. „Unsere Wissenschaft würde ganz und im strengsten Sinne a priori sein, wenn wir die Grundbegriffe sämmtlich kennten und die erste Grundlage zur Möglichkeit ihrer Zusammensetzung wüssten“. Die Frage, ob es in unserer Erkenntniss etwas gebe, was in diesem Sinne a priori ist, hält Lambert mit Recht zum Theile für unnöthig, es genügt dafür auf die Logik zu verweisen[2]). Demnach betrifft in der Sprache der Wolffischen Schule der Ausdruck a priori niemals die psychologische, sondern stets die logische Nothwendigkeit einer Erkenntniss. Er ist keine Bezeichnung des Ursprungs, sondern des Erkenntnissgrundes einer Vorstellung. Der Hinweis auf die Logik, die nächste Beziehung des a priori zum Begriffe Möglichkeit setzen diese Bedeutung des

---

[1]) Wolff Ontologia C. II, § 544. Si quid percipimus tanquam a nobis diversum, illud extra nos repraesentamus. Der Sprung in der Erklärung ist augenscheinlich. Es ist nicht dasselbe zu sagen, Etwas sei von uns verschieden, und Etwas sei räumlich von uns verschieden. § 548. Si plura diversa, adeoque (sic) extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus; notio extensionis oritur; ut adeo extensio sit multorum diversorum aut, si mavis, extra se invicem existentium, coexistentia in uno. Die Erschleichung liegt in den Worten „si mavis“.

[2]) Lambert Beiträge zur Mathematik II, 1. Vorrede und N. O. Alethiologie IX. Hptst.

Terminus ausser Zweifel. Es wird gezeigt werden, dass auch Kant das Wort a priori in demselben Sinne nahm.

Die mitgetheilten Proben des philosophischen Geistes Lambert's mögen hinreichend gefunden werden, um zu beweisen, dass Lambert in der kritischen Philosophie der unmittelbare Vorgänger Kant's ist, sie mögen als Beleg zu dem oben ausgesprochenen allgemeinen Satze dienen und zeigen, dass die kritische Strömung in der deutschen Philosophie von Kant nicht eigentlich erzeugt, sondern nur verstärkt und in eine neue Richtung gebracht worden ist. Zwischen beiden Philosophen besteht wirklich jene genaue Uebereinstimmung, die Lambert empfand, als er die Schrift: vom einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes durchlas, eine Uebereinstimmung nicht blos in der Denkart, sondern selbst in der Auswahl der Gegenstände und im Gebrauch der Ausdrücke. In der Schriftengruppe von 1762—66 hatte Kant noch keine andere Methode gebraucht, als die von Lambert angewandte. Auch er stellte als oberste methodische Regel auf, in der Philosophie nicht von Definitionen auszugehen, da die Definition in der Metaphysik, weit entfernt das Erste zu sein, meistens sogar das Letzte sei. Auch Kant suchte die philosophische Methode durch Analysis der Begriffe zu verbessern, die er bis zu den „unerweislichen", einfachen Begriffen fortgeführt wissen will. Auch er endlich dachte und schrieb von dem Unterschied des mathematischen und philosophischen Verfahrens. Erst 1769 gelangte er zu einer weiteren Umgestaltung der Methode, deren Frucht die Dissertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis er noch Lambert vorlegen konnte. In der brieflichen Beurtheilung dieser Schrift knüpft Lambert gerade an jenen Punct seine Bemerkungen, der in der Folge zu den häufigsten Missverständnissen und Controversen führen sollte — an die ausschliessliche Idealität von Raum und Zeit. Unter dieser Annahme müssten alle Veränderungen bloser Schein sein. „Sind also Veränderungen real, so eigne ich auch der Zeit eine Realität zu... Zeit und Raum werden reeller Schein sein, wobei etwas zum Grunde liegt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen

Wahrheiten immer sein mögen." Dieser Grund ist nach Lambert's Bezeichnung ein Gleichniss von Raum und Zeit in der Gedankenwelt; also ein „intelligibler Raum" und eine intelligible Zeit. Es bleibt näherer Erörterung vorbehalten, in wie weit Kant diesen Schwierigkeiten in der Vernunftkritik selbst abgeholfen habe. Kant hatte zwar in den besonderen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen der Dinge etwas, was vom Vorstellungsschema abgesehen real bleibt und nicht völlig aus der reinen Form des Vorstellens begriffen werden kann, anerkannt; es scheint jedoch, dass er verabsäumt habe, auch auf das Vorstellungsschema selbst den Begriff des Grundes anzuwenden. Es muss als ein Zeugniss der analytischen Schärfe Lambert's betrachtet werden, dass er sogleich auf diesen Mangel in der Lehre Kant's aufmerksam machte. Wie nahe übrigens der Begriff des reellen Scheins, mit dem des „objectiven Scheins" und das Gleichniss vom Raume in der Gedankenwelt mit dem „intelligiblen Raum" Herbart's zusammentrifft, bedarf kaum der Erwähnung.

5. Wer die Kritik der reinen Vernunft mit psychologischem Vorurtheile liest und mit seinem Blicke an den Ueberschriften ihrer Theile haftend, der Ansicht ist, der Begriff der Erfahrung werde in ihr auf gewisse Grundvermögen der menschlichen Seele zurückgeführt und aus diesen hergeleitet; muss auch der Meinung sein, dass Tetens, der Verfasser der Versuche über die menschliche Natur, der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Theile selbst Doppelgänger Kant's auf deutschem Boden war. Hier findet er den formgebenden „Verstand", dessen Functionen oder Thätigkeitsweisen den empfundenen Stoff in „objectivische" Verhältnisse bringt, hier entdeckt er das „Präformationssystem der menschlichen Vernunft", das Kant ausdrücklich von sich abweist, und das ihm von seinen psychologischen Auslegern beständig wieder zugeschrieben wird.

Kant schätzte das Werk Tetens sehr hoch. Dasselbe lag, wie Hamann berichtet, beständig auf seinem Tische aufgeschlagen. Die psychologischen Anschauungen Kant's zeigen in der That eine grosse Verwandtschaft mit denen Tetens, nur dass der Blick Kant's umfassender und mehr auf eine allgemeine Anthropologie

gerichtet war. Die Anerkennung, die er dem Werke Tetens im Allgemeinen zollte, hinderte ihn jedoch nicht, gelegentlich tadelnd zu bemerken, der Versuch dieses über Selbstthätigkeit und Freiheit sei unternommen worden, ehe sein Autor mit sich selbst über den Gegenstand im Reinen gewesen war. Ueberhaupt darf man sich das Verhältniss Kant's zu Tetens auch in Bezug auf Psychologie keineswegs als ein abhängiges denken, vielmehr liesse sich umgekehrt ein bestimmender Einfluss, den er seiner Seits auf Tetens genommen habe, behaupten. Das im Jahre 1777 erschienene Werk des letzteren bezieht sich nämlich mit Beifall auf Kant's in der Dissertation von 1770 niedergelegte Lehre der Anschauungsformen, und betont namentlich die psychologische Seite dieser Lehre. Erwägen wir nun, dass Kant wirklich in diese Schrift eigentliche, psychologische Fragen und Bemerkungen einmischte, dass er von den beständigen Gesetzen der Verstandesthätigkeit handelt, von Begriffen, die nach den unserer Seele eingepflanzten Gesetzen erworben sind, so ist wohl die Vermuthung erlaubt, dass ein gewandter mit ähnlichen Fragen beschäftigter Geist, davon einige, von ihm selbst vielleicht kaum bemerkte Impulse erfahren habe. Wir haben nicht vor, das Werk Tetens, das der Geschichte der Psychologie angehört, hier im Einzelnen zu betrachten, es genüge im Allgemeinen zu bemerken, dass die Versuche dieses Forschers, wie schon der Titel andeutet, unter dem Einfluss der englischen Philosophie stehen, namentlich demjenigen Locke's und Hartley's, und dass sie sich zu Bonnet theils anlehnend, theils polemisch verhalten. Daraus erklärt sich hinlänglich die Methode, die Tetens befolgt. In einer Reihe von Essays führt er das Seelenleben vor, wobei er im Ganzen ein beobachtendes Verfahren einhält und erst zum Schlusse metaphysische Ausblicke wagt. Dabei sucht er mit physiologischen und selbst allgemeinern, biologischen Thatsachen in Verbindung zu bleiben. So geht er den Spuren des seelischen Lebens bis in die Keimesgeschichte des Körpers nach und versucht sogar die Gegensätze der Evolutions- oder Ausschachtelungstheorie von Bonnet u. a. und der damals verkannten Theorie der Neubildung oder Epigenesis von Casp. Fr. Wolff zu vermitteln. Von besonderem Inter-

esse ist sein methodisch richtiger, ja selbst tiefer Gedanke, die Gesetze der Association der Ideen und die Gesetze der Association der Bewegung unter dem Gesichtspuncte eines einheitlichen, gemeinschaftlichen Gesetzes zu stellen. „Wir bemerken, dass sich neue Ideen verbinden zu Folge der Coexistenz derselben in uns. Dasselbe Gesetz finden wir wieder bei den organischen Associationen der Bewegungen im Körper. Sinnglieder und Bewegungsglieder, die zugleich gebraucht werden, associiren sich so, dass die Bewegungen in dem einen die in dem andern wiedererwecken." Daraus lässt sich das allgemeine Gesetz für den Körper wie für die Seele folgern: dass die Gefässe, die sich zugleich entwickeln und an einander liegen, sich auch mit einander zu verbinden „geneigt werden", eine Verbindung, welche durch Ausbildung einer „Zwischenfiber" (einer Commissur oder Leitungsbahn also) erfolgt [1]).

Wir verfolgen jedoch mit der Betrachtung der Versuche Tetens' andere methodische Zwecke. Dieses Werk soll uns zeigen, wie weit man durch rein psychologische Untersuchungen in der Lösung erkenntnisstheoretischer Fragen gelangen kann, und wo die Grenzen sind, an denen jede nur psychologische Forschung mit ihrer Lösung jener Probleme anstossen muss. Ein grosser Theil des Werkes beschäftiget sich mit der Psychologie des Erkennens, und darunter auch, was uns besonders vom Werthe ist, mit einer psychologischen Widerlegung der Causalitätskritik Hume's. Tetens ist überhaupt der erste, der in Deutschland einen umfassenderen Versuch unternahm, die Lehre Hume's zu bestreiten. Was man von psychologischer Seite irgend vorbringen kann, um die Causalitätsvorstellung zu begründen, hat Tetens vorgebracht, sollte es sich also zeigen, dass damit der „Zweifel" Hume's nicht gehoben werde, so wäre zugleich bewiesen, dass das Problem überhaupt nicht im Bereiche bloser Psychologie liegt, wie es auch in der That der Fall ist. Tetens bemerkt [2]), dass die Vorstellung des Causalitätsverhältnisses, psychologisch betrachtet, nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist. Die innere Erfahrung lehrt,

[1]) II. B. der Versuche 551 ff. [2]) I. B. IV. Versuch, 4. Cap.

dass wir unser Bestreben fühlen und so lange wir es fühlen, auch die aus demselben hervorkommenden Wirkungen empfinden. Der empfundene Trieb des Strebens verbreitet sich über die Empfindungen der an ihn geknüpften Aeusserungen. Dieses unser Selbstgefühl übertragen wir sodann auf die äusseren Gegenstände selbst. Mit dieser Uebertragung associirt sich gleichzeitig ein Denkact, ausgedrückt durch den Begriff des Grundes und des in ihm Gegründeten. Die Begreiflichkeit der Folge aus dem Grunde in ihrer Verbindung mit jener im Selbstgefühle empfangenen, auf das Verhältniss der Dinge übertragenen Wahrnehmung der Ausbreitung des Triebes über seine Aeusserungen, macht die vollständige Vorstellung der Verursachung aus. Die Association der Triebe mit den Empfindungen, die auf sie folgen, in Verbindung mit der Association der Gedanken bilden die psychologischen Bestandtheile des Causalitätsbegriffes.

Der wesentliche von diesen Bestandtheilen ist nach Tetens die Gedankenverknüpfung nach Grund und Folge, die Begreiflichkeit der letzteren aus der ersten. „Indem die Begreiflichkeit des Einen aus dem Andern, oder das Gegründetsein in dem Andern zu einer Idee von objectivischer Abhängigkeit gemacht wird, so wird behauptet, dass die Ursache zu der Wirkung in einer solchen objectivischen Beziehung stehe, dass ein Verstand, der jene deutlich und vollständig sich vorstellet und dann in dem zum Begreifen erforderlichen Acte fortwirket, die Vorstellung von der nachfolgenden Wirkung in sich hervorbringe, oder doch wenn ihm diese Vorstellung anderswoher zugekommen ist, sie mit jener Vorstellung verbinden muss[1]." Augenscheinlich verwechselt Tetens das Postulat der Begreiflichkeit mit dem Grundsatze der Causalität. Er hält den begrifflichen Zusammenhang von Grund und Folge für einen Fall von Verursachung, während er nur ein Fall von Identität ist. Die Folge ist ein Theil des Grundes, die vollständige Folge gleich dem Grunde! Dieses von ihm falsch gedeutete Begriffsverhältniss überträgt er dann auf das von demselben durchaus verschiedene Verhältniss auf einander folgender

[1]) a. a. O. S. 327.

Dinge. Die Berechtigung zu dieser Uebertragung sucht er allerdings nachzuweisen und zwar an den ersten Grundsätzen der Bewegung. Die Mittheilung der Bewegung sollen wir durch einen blosen Schluss unabhängig von weiterer Erfahrung einsehen können. Wir nehmen einen anlaufenden Körper wahr und einen zweiten, auf welchen seine Bewegung gerichtet ist, und der diesen Vorgang auffassende, fortarbeitende Verstand soll durch ein bloses Raissonnement erkennen, dass nothwendig irgend eine Veränderung entstehen müsse[1]); ungefähr wie Kant lehrte, dass eine Veränderung eintreten müsse, können wir unabhängig von Erfahrung erkennen und gleichsam durch den Verstand voraussehen, wenn schon wir die Erfahrung abwarten müssen, um zu sehen, welche es sei. In der Sprache der Logik heisst eine solche Schlussweise petitio principii. Die psychologische Beobachtung aber, auf der Tetens zu fussen glaubt, entscheidet gegen ihn. Wir können die Vorstellung eines Bewegungsvorganges im Bewusstsein fortsetzen und wiederholen, aber es bleibt immer dieselbe Vorstellung, während jene des ruhenden Körpers, gegen den die Bewegung sich richtet, eine von der ersteren Vorstellung getrennte und verschiedene ist. Dass bei dem wirklichen Zusammentreffen der Objecte beider Vorstellungen eine Wirkung erfolge, müssen wir durch einen neuen Eindruck erfahren; wir müssen abwarten, ob und was geschehe, so ferne wir nämlich von der bisherigen Erfahrung, von der wir freilich ohne weitere Ueberlegung auf die neue, ihr in den Umständen genau ähnliche schliessen, absehen könnten. Die Mittheilung von Bewegung ist eine Grunderfahrung. Ebenso muss die weitere Frage Tetens', ob es eine Induction sei, dass ein Körper, einmal in Bewegung versetzt, seine Bewegung unverändert beibehalte, so lange dieselbe nicht durch eine äussere Ursache verändert wird, ohne Bedenken bejaht werden. Das Beharrungsgesetz der Bewegung ist nicht ohne weiteres d. i. ohne Erfahrung verständlich. Wir haben im Gegentheile, worauf schon Herbart aufmerksam gemacht hat, die natürliche Neigung ein Nachlassen der erregten Bewegung von selbst mit dem Aufhören des Impul-

1) a. a. O. 312 und ff.

ses zu fingiren. Der Satz der Beharrlichkeit der Bewegung und der Beweis dieses Satzes wird aus der Erfahrung gewonnen; nur die Bezeichnung Induction erscheint mir für diesen Beweis nicht passend zu sein. Nicht jeder Erfahrungssatz wird durch eigentliche Induction entdeckt; — wo es sich um die einfachsten Grundlagen der Erfahrung handelt, gebrauchen wir das analytische Verfahren, wir decomponiren die Erfahrung, bis wir zu Verhältnissen gelangen, die in einem Satze der Gleichförmigkeit ausgedrückt werden können, in einem Satze also, der zugleich logisch und empirisch einfach ist. Begreifen heisst aus Gründen ableiten, woher sollten wir aber Sätze der Gleichförmigkeit ableiten? In gewissem Sinne gibt dies auch Tetens zu, wenn er erklärt, bei zusammengesetzten Wirkungen begreifen wir zwar nicht die Dependenz der einfachen Wirkungen aus ihren Ursachen, aber wir suchen dann auch nur die zusammengesetzte Wirkung aus der Zusammensetzung der Ursache begreiflich zu machen[1]. Nur bemerkt er nicht, dass er sich mit diesem Zugeständnisse für Hume entschieden habe. Ebenso wenig, wie dieser Verstandesantheil an der Vorstellung der Causalität lässt sich der Antheil der Empfindung in der Weise, wie es Tetens meinte, aufrecht erhalten. Zugegeben, dass wir, so lange das Bestreben währt, auch seine „hervorkommenden Wirkungen“ empfinden, — empfinden wir aber auch das „Hervorkommen“ selbst, enthält unser Gefühl der Bestrebung einen Bestandtheil, aus dem die Wirkung direct begreiflich wird, in dem sie identisch enthalten wäre? Da diese Frage nur verneinend beantwortet werden kann, so hilft uns die Berufung auf das Selbstgefühl Nichts, zu geschweigen davon, dass auch die Uebertragung des Selbstgefühls auf die ursächlichen Verhältnisse der Dinge noch der Rechtfertigung bedürfte. Was aber alle Hoffnung abschneidet, das Causalitätsproblem durch den Recurs auf psychologische Erfahrung zu lösen, ist der entscheidende Umstand, dass wir auf diesem Wege immer nur zu einer subjectiven Nothwendigkeit des Gesetzes gelangen können. Bei der Causalität handelt es sich nicht um nothwendige Verknüpfung

[1]) a. a. O.

unserer Ideen, mag diese Nothwendigkeit psychologisch oder logisch, mag sie eine Verknüpfung durch Association, oder ein Zusammenhang von Grund und Folge sein; — sondern um die Verknüpfung einer Idee mit einem Dinge, um das Hinausgehen über die Ideen und die Verhältnisse von Ideen zu den Gegenständen selbst. Hume bestreitet nicht, dass es zwischen den Dingen nothwendige Verhältnisse gebe, er beweist nur, dass diese Verhältnisse nicht unabhängig von der Erfahrung, also nicht ans reinen Begriffen erkannt werden können. Auf diesem Puncte erwartet er seinen Gegner, es ist der Punct seiner Causalitätstheorie, der wie mir scheint, bisher fest geblieben ist. Tetens selbst gesteht am Schlnsse seiner Auseinandersetzung mit Hume, „wir haben keine andere Idee von der objectivischen Verursachnng als die innere subjectivische Verursachung im Verstande[1]", also, fügen wir hinzu, hat Hume Recht behalten! Kant erklärt in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft (u. a. O.), Hume würde sich bei einer solchen subjectiven Nothwendigkeit „sehr wohl befinden, denn er verlangte nichts mehr, als dass, statt aller objectiven Bedentung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine blos subjective, nämlich Gewohnheit, angenommen werde." Kant befindet sich jedoch hier im Irrthum. Hume hat sich eben nicht mit der Berufung auf subjective Nothwendigkeit znfrieden gegeben, sondern diese Nothwendigkeit aus einem objectiven Cansalprincipe erklärt. Die Gewohnheit, weit entfernt, ein subjectives Causalverhältniss zu sein, ist vielmehr ein objectives, ein Fall beständiger Succession, eine vera causa, deren Stattfinden in der Erfahrung nachweisbar ist. Aus dieser objectiven Causalverknüpfung leitet Hume vermittels des Eindruckes der Ueberzeugung oder des Glaubens die subjective Nothwendigkeit ab; also ist die letztere das Problem, das er löst, nicht eine Ausflucht, bei der er sich zufrieden stellt.

In vielen Einzelheiten erinnert Tetens an Kant oder besser, greift er Kant vor, und es ist von Bedeutung, den Grad der Uebereinstimmung, aber noch mehr den des Unterschiedes Beider

---

[1]) a. a. O. 327.

zu bemerken. Die verschiedenen einfachen, „objectivischen" Verhältnisse betrachtet jener als hervorgegangen aus eben so vielen einfachen Thätigkeitsarten oder Functionen der Denkkraft — ein Ausdruck, den auch Kant für die subjective Existenz der logischen Einheitsbegriffe gebrauchte. Die Aufsuchung aller von uns „gedenkbaren" Verhältnisse und Beziehungen der Dinge werde den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspuncte zur Darstellung bringen[1]). Damit ist die kritische Frage in psychologischer Form gestellt, in einer Form also, in der sie unserer Ueberzeugung nach nicht lösbar ist, und in welcher sie auch Kant nicht zu lösen suchte, da er vielmehr von der Logik und dem Begriff der Erfahrung ausgeht, obschon seine Formel: den Umfang und die Grenzen der reinen Vernunft zu bestimmen, leicht missverstanden wird, sobald man nicht auf die Einschränkung „reiner" Vernunft achtet, und sich nicht überhaupt an das wirkliche Verfahren Kant's hält. — Im sechsten Cap. des IV. Versuches unterscheidet Tetens die Empfindung als die Materie des Erkennens von der Form der Gedanken, dem Werke unserer denkenden Kraft, eine Unterscheidung, die auch Kant zu Grunde legt, und die erkenntnisstheoretisch giltig ist, wenn wir für Form des Verstandes, Form der Erfahrung einsetzen. In demselben Zusammenhange bemerkt Tetens ferner, die Gesichts- und Gefühlsvorstellungen, in so ferne sie Unterschiede, Lagen und Beziehungen der vorgestellten Objecte enthalten und als Bilder derselben angesehen werden, enthalten Urtheile und sind Wirkungen der Denkkraft[2]). Allerdings sind es nicht Urtheile der Reflection, sondern directe Wirkungen der Denkform, welche wir nachträglich zur Reflection bringen können — „Analoga Unvortheilen". Der Vorgang der Vorstellungsbildung ist seiner Form nach betrachtet übereinstimmend mit dem reflectirten Vorgang der Vorstellungsverbindung. Der wichtige Satz, dass in der Wahrnehmung dieselben Vorstellungsacte unmittelbar ausgeübt werden, die wir in der Zusammensetzung der Vorstellungen zu Sätzen und Urtheilen der Reflection wieder finden, ist

[1]) S. 334. [2]) I. B. IV. Hauptst. 6. C. 336 u. ff.

demnach schon Tetens bekannt. Noch näher trifft er mit Kant zusammen durch die Bemerkung, die Verhältnissideen können auch unabhängig von den bezogenen Objecten vorgestellt werden, so wenn wir beim Raume „die Action des Beziehens“ vorstellen, aber die Dinge selbst nicht. Kant habe daher darin Recht, dass die beziehende Thätigkeit der Seele, mit welcher diese die zugleich vorhandenen Eindrücke in ein Ganzes vereinige, die Wirkung ihrer eigenen beziehenden Kraft sei, d. h. dass die Raumvorstellung auf der synthetischen Einheit des Bewusstseins beruhe. Dieser Act der Vereinigung sei die Form der Raumvorstellung, zu der die mannigfaltigen und gleichzeitigen Eindrücke („die mehreren Gefühle“) die Materie geben. Man wird hier sogleich auch den Unterschied von Kant bemerken. Zur Raumvorstellung genügt nach dem letzteren nicht der blose Denkact der einheitlichen Beziehung, es muss noch die formale Empfänglichkeit der Sinne hinzugenommen werden, um die einheitliche Vorstellung des Raumes zu ergeben. Daher ist der Raum nicht Begriff, sondern selbst Anschauung. Geradezu überraschend ist das Zusammentreffen Tetens mit Kant im folgenden Satze: „wenn ich meine Idee von der Sonne als Vorstellung in mir habe, so beziehe ich sie auf die Sonne als ihr Object. Die wahrgenommene (besser die durch Reflection erkannte) Vorstellung in der Beziehung auf ein Object macht erst die Idee von der Sache aus. Ist nun diese Beziehung eine Vergleichung? Kann sie es sein? Kann das Object mit der Vorstellung von ihm verglichen werden? Worin also auch diese Beziehung bestehen mag, so ist sie ein Bestandtheil von jeder Idee (eines Objects) und ist dieses eine Vergleichung?[1])“ Die Vorstellung kann nicht durch Vergleichung mit dem Gegenstande auf den Gegenstand bezogen werden, weil vor der Beziehung kein Unterschied von Vorstellung und Gegenstand gegeben ist, sondern die Vorstellung des Gegenstandes allererst durch diese Beziehung entsteht. Wir werden in der Folge sehen, wie Kant das hier aufgegebene Räthsel entziffert. Tetens bemerkt inzwischen sehr richtig, dass unter den gewöhn-

1) S. 364.

lichen Beziehungsbegriffen, also den Begriffen einer Beschaffenheit in Bezug auf eine Sache, der Uebereinstimmung der Dinge und ihres Unterschiedes, der Causalität, der Coexistenz, einer übersehen worden ist, der, wie wir sagen können, der einfachste und ursprünglichste aller ist und welcher in dem Satze ausgedrückt wird: das Ding ist, der Beziehungsbegriff der Vorstellung auf ein Object überhaupt. — Im fünften Versuche, der „über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objectivischen Existenz der Dinge" überschrieben ist, bemüht sich Tetens weiter um das aufgeworfene Problem und gelangt zu beachtenswerthen Ergebnissen. Er widerlegt zunächst den subjectiven Idealismus, von ihm „Egoismus" genannt, der das Ich, als die einzige Vorstellung eines Wirklichen ansieht, mit Wendungen, die einigermassen an Kant's „Widerlegung des Idealismus" gemahnen. Damit wir die Vorstellung: Ich gewinnen können, müssen wir zugleich die Vorstellung von Objecten ausser uns haben. Der Gedanke also, dass Objecte existiren, kann nicht vom Gedanken: Ich abgeleitet sein, weil der letztere Gedanke nur in Beziehung auf den ersteren entsteht und besteht. Die Vorstellung Ich ist das Correlat der Vorstellung eines Objectes, und umgekehrt; beide sind für einander und nicht die eine aus der andern. „Der Gedanke, es ist etwas in mir", auf welchen sich der Idealist als die letzte Thatsache bezieht, „hat nicht ausgebildet werden können, ehe nicht schon Vertheilungen und Absonderungen der Empfindungen vor sich gegangen sind, die nebst der Idee von unserem Ich zugleich auch die Ideen von andern Objecten, hergeben mussten... Wenn die Reflection schon so weit gekommen war, dass sie mit dem Inbegriff von innern Empfindungen, den Gedanken verbinden konnte: Ich bin, so musste sie auch die Vorstellungen vom Körper und den äusseren Gegenständen, auf gleiche Weise zubereitet in sich antreffen[1])." Erläutern wir diesen völlig richtigen Satz. Aus der gegebenen Mannigfaltigkeit von Empfindungen sondert sich bald ein Kreis von Eindrücken aus, der sich durch seine Constanz von den übrigen wechselnden Empfindungen unterscheidet.

[1]) a. a. O. S. 413.

Diese Sonderung wird dadurch verstärkt und befestiget, dass sich gerade mit diesem Kreise von constant bleibenden Empfindungen die subjectiven Lust- und Schmerzempfindungen associiren.

Die Einheitsfunction des Bewusstseins, die sich zunächst in seinem primitiven Zustande auf die Gesammtheit der Empfindungen bezieht, wird sich daher gerade auf diesen Kreis richten müssen. Aber sie wird sich auf denselben nicht richten können, ohne zugleich den Kreis der übrigen Empfindungen zu unterscheiden. Im Acte der Reflection entsteht daher, und in diesem Acte besteht zugleich mit dem Selbstbewusstsein das gegenständliche. Aeussere und innere Erfahrung sind ursprünglich verbunden. Weder stammt die äussere Erfahrung von der innern, noch die innere von der äusseren ab; in der sondernden und gleichzeitig durch die Sonderung verbindenden Reflection besteht Erfahrung als Ganzes der Erscheinung von Ich und Ding. Erfahrung ist die Disjunction von Ich und Object. So sind wir auf psychologischem Wege zum Begriff der Erfahrung überhaupt gelangt, den die Erkenntnisstheorie zu untersuchen hat. Wir brauchen uns wohl kaum vor dem Missverständnisse zu wahren, dass wir mit dem gleichzeitigen Entstehen des Objects und der Ichvorstellung nur die Entstehung der Vorstellung des Objectes meinten, nicht die Erschaffung dieses selbst. Wir betrachten das Bewusstsein überhaupt als phänomenal, nur ist es Träger von abgeleiteten Phänomenen, den Erscheinungen der innern, wie der äusseren Erfahrung. Auch in diesem Puncte finden wir uns in Uebereinstimmung mit dem Psychologen Tetens, als welcher bereits bemerkte, unsre Vorstellungen von der Seele und ihren Veränderungen sind ebenso wie unsre Ideen von dem Körper nur „Scheine", da beide Classen von Ideen relativ sind[1]), nämlich in Beziehung auf das Bewusstsein überhaupt.

Im siebenten Versuche handelt Tetens von der „objectiven Wahrheit", er handelt also von der eigentlichen Frage einer Erkenntnisstheorie. Und hier wird es besonders deutlich, dass eine blose Psychologie, d. h. das Ausgehen nur von einem Er-

[1]) II. B. XIII. Versuch S. 152.

fahrungskreise unzulänglich ist und bleibt. Tetens kennt abermals nur die „subjectivische“, auf psychologische Empirie fussende Nothwendigkeit: die Unmöglichkeit, die Dinge anders denken zu können und entscheidet, „diese Unmöglichkeit werde dann den Dingen ausser dem Verstande beigeleget“. Aber eben die Berechtigung dieser „Beilegung“ steht in Frage. Warum muss dasjenige, was subjectiv nothwendig ist, auch nothwendig vom Objecte selbst giltig sein? Die subjective Nothwendigkeit ist Sache der Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung kann täuschen. Sie braucht auch nicht allgemein vorhanden zu sein. Es kann sich Jemand einbilden, Parallelen denken zu müssen, welche convergiren. Um diese Nothwendigkeit zu beweisen, müssten wir daher die Erfahrung Aller befragen. Aber auch dann wäre unser Beweis nur empirisch; wir würden den Grund dieser Nothwendigkeit nicht einsehen und also nicht wissen können, ob sie sich nicht im nächsten Augenblicke ändern werde. Man hat einen sehr falschen Begriff von der Methode Kant's, wenn man glaubt, er gehe von dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus, oder setze sie voraus. Vielmehr hat es Kant mit der logischen Nothwendigkeit zu thun und beweist dieselbe in Bezug auf den Begriff der Erfahrung. Das „Nicht-anders-denken-können“ ist kein Kriterium der Wahrheit, sondern ein Zeichen des Zwanges. Sehr richtig bemerkt zwar Tetens: „in jenen Beziehungen (den logischen und mathematischen Axiomen) arbeitet der Verstand nach Gesetzen, die wir als Gesetze jeder Denkkraft ansehen müssen“ und „ein Verstand, der das Widersprechende denkt, ist selbst für unsern Verstand ein Widerspruch; das Dasein eines solchen Verstandes muss ich daher ebenso verneinen, als die Existenz eines widersprechenden Objectes[1].“ Aber, wie bezieht sich dieser Verstand auf Objecte, wie muss er sich auf solche beziehen, wie überträgt er seine eigene Widerspruchslosigkeit auf die Dinge; eliminirt er nicht vielleicht nur für sich die Widersprüche, die an sich am Objecte vorhanden sein mögen? Warum ist ein Widerspruch von den Dingen so unmöglich, wie von Gedanken, obschon doch

[1]) a. a. O. VII. Vers. C. 4. S. 545.

Dinge nicht Gedanken sind? Wir gelangen zwar mit diesen Ueberlegungen von Tetens zu einer subjectiven Logik, zu einem normalen Denken, aber wir begreifen nicht, warum Dinge und Vorgänge, ihrer allgemeinen Form nach mit dieser subjectiven Logik übereinstimmen müssen, warum das normale Denken zugleich ein normatives für die Dinge selbst sein müsse. Es ist daher nur das Eingeständniss der Unzulänglichkeit der psychologischen oder subjectiven Methode, wenn Tetens die Cardinalfrage der Erkenntnisstheorie: was heisst objective Wahrheit? was heisst Objectivität? damit beantwortet zu haben glaubt, dass er erklärt: „die Sache wird und muss ihrer Natur nach von jedem, sie fühlenden und empfindenden Wesen so vorgestellt und empfunden werden.“ Die ultima ratio des Empirismus ist — der suffrage universel!

Wir haben die Vorgeschichte des Kriticismus Kants betrachtet und zwar mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklung der Methoden. Die Reflection auf den Ursprung der Erkenntnisse kennzeichnete das Verfahren Locke's. Die Begriffe wurden von ihm zergliedert, nicht um ihrer selbst willen, um ihre Bedeutung und Tragweite zu bestimmen, sondern um die Quellen zu erforschen, aus denen sie entsprungen sein mussten. Für diese Forschungsweise nach der Entstehung der Begriffe musste eine empirische Psychologie der Kinder und Naturvölker von besonderem Werthe erscheinen, daher konnten wir bei Locke bereits die Anfänge der vergleichenden Psychologie antreffen. Die Absicht Locke's war den Inhalt aller Begriffe aus Eindrücken der äusseren Erfahrung und aus der eigenen Empfänglichkeit der Vorstellungskraft abzuleiten; sie war nicht und konnte nicht sein, jede formale Thätigkeit des Bewusstseins auszuschliessen. Jene Absicht hat der empirische Philosoph auch erreicht, es ist ihm gelungen zu zeigen, dass kein Erkenntnissinhalt angeboren sei, auch nicht, wenn man unter Angeborensein mit Descartes nur versteht, dass sich inhaltliche Vorstellungen in unserem Bewusstsein von selbst, ohne weitere Mithilfe der Erfahrung mit der eigenen Entfaltung des Bewusstseins entwickele. Dieses Ergebniss der Locke'schen Philosophie ist als ein Bestandtheil von gesicher-

ter Geltung in den Kriticismus Kant's eingegangen; die Materie des Erkennens ist dem Bewusstsein gegeben. Die psychologisch-genetische Methode Locke's, für welche die Begriffsanalyse nur ein Mittel bildete, wurde bei Hume, sowohl was das Verfahren selbst, als auch was das Princip desselben betrifft, entschieden kritisch. Die Untersuchung der Bedeutung der Begriffe erhält bei ihm das Uebergewicht vor der Untersuchung ihres Ursprungs, und der eigentliche Zweck seiner Philosophie ist nicht mehr ein psychologischer sondern ein erkenntniss-theoretischer. Er gipfelt im Satze: es gibt keine Erkenntniss von Gegenständen durch Begriffe der Vernunft. Dieses Ergebniss, dem Ausdruck nach negativ, weil kritisch, ist nichtsdestoweniger von der erheblichsten, positiven Bedeutung. Fortan heisst Erkennen mit den Dingen selbst, nicht mit unseren reinen Begriffen verkehren. Das Drehen des Geistes im Kreise seiner leeren Begriffe, woraus die schwindelhaften, metaphysischen Systeme entsprangen, wurde als vergebliche, eitle Bemühung erkannt, und der Geist dadurch vom lästigsten und abstrusesten Theil sogenannter Wissenschaft, der reinen Begriffswissenschaft von Dingen, befreit. Hume's Satz ist nun auch grossentheils giltig, und eine wichtige Bereicherung des menschlichen Erkennens; er ist giltig von dem gesammten Umkreise der besonderen Erfahrung, die den weitaus grössten Theil aller unserer Erkenntnisse ausmacht. Diesen Theil seiner Giltigkeit hat Niemand, auch Kant nicht, bestritten oder zu bestreiten vermocht. Zur vollkommenen Giltigkeit bedarf aber der Satz einer Einschränkung. Und diese Einschränkung gegeben zu haben, ist der wahre Fortschritt Kant's über Hume. Es gibt zwar keine Erkenntniss a priori, d. i. aus Begriffen von Dingen selbst, wohl aber gibt es apriorische Erkenntniss von der Form der Erfahrung überhaupt, also von der Form der Dinge als Erscheinungen. Ich weiss wohl, dass Kant diesen Satz nicht im Sinne des Positivismus gebraucht, dass er die Begrenzung der reinen Vernunft, ihre Bestimmung, die allgemeine Form der Erfahrung zu erkennen, benützt, um daraus eine Schranke derselben zu machen, jenseits welcher er sich ein Reich intelligibler Möglichkeiten für seine Moralmetaphysik leer hält; aber ich behaupte zugleich, dass das

positive und dauernde Ergebniss der wirklich kritischen Bestandtheile seiner Philosophie in diesem Satze allein zu finden ist. Die eben angegebene Einschränkung des Hume'schen Satzes konnte von Kant nur durch eine geänderte Methode des Kriticismus erzielt werden. Und in der Entdeckung und Anwendung dieser neuen Methode besteht sein grösstes Verdienst. Zu dieser Methode eröffnete ihm aber die Schulung in der streng demonstrativen Philosophie Wolff's den Zugang; daher gebührt dieser Philosophie eine massgebende Stellung in der Vorgeschichte der kritischen. Wir konnten dies durch Hinweisung auf die Methode Lambert's zeigen. Lambert, wie Kant, unter dem Einfluss Wolff's stehend, gelangte zu einem Verfahren, demjenigen genau ähnlich, das Kant selbst in der Zeit unmittelbar vor der Entstehung der Vernunftkritik befolgte. Es war das Verfahren, die Begriffe zu analysiren, um zu dem Einfachsten und Elementaren der Erkenntniss zu kommen und zwar, im Unterschiede von Locke, nicht um den Ursprung und die Entstehung derselben zu ermitteln, sondern um sichere Grundlagen für das weitere, demonstrative Verfahren zu erhalten.

Von den beiden Hauptströmungen, welche in die kritische Philosophie Kant's münden sollten, war die Wolffische Philosophie die frühere und durch längere Dauer einflussreichere, als der spätere, dafür aber intensivere Anstoss durch den Kriticismus Hume's. Durch Hume wurde Kant veranlasst, den Rationalismus der Erkenntniss zu prüfen, er wurde bestimmt, ihn einzuschränken, aber nicht bewogen, ihn aufzugeben.

Mit der Betrachtung der Methode Lambert's sind wir unmittelbar an die Ausbildung der eigenen Methode Kant's herangetreten, den Gegenstand des folgenden Capitels.

Zweiter Abschnitt.

Die Methode des Kriticismus Kant's.

Erstes Capitel.

Ausbildung der kritischen Methode.

Das eigentlich Schöpferische in der Philosophie besteht, wie das in der Kunst, weniger in der Entdeckung, oder, wenn diese überhaupt möglich wäre, der Erschaffung neuer Elemente, als in einer originalen Verbindung der vorhandenen und bereits ermittelten Grundbestandtheile. Was das Bilden und Gestalten in der Kunst bedeutet, ist in der Wissenschaft das methodische Verfahren. Mit Erreichung eines neuen, methodischen oder principiellen Standpunktes treten sogleich die gegebenen Erkenntnisse in einen Zusammenhang, der bis dahin nicht vermuthet werden konnte. Neue Seiten der Gegenstände, die dem Erkennen bisher unzugänglich waren, werden sichtbar. Principien sind die Gesichtspuncte des Verstandes in der Auffassung und Beurtheilung der Dinge. Auch Gesetze der Erfahrung werden dadurch zu Principien, dass sie zu Grundbegriffen von Methoden werden. Daher geht eine neue Methode immer von neuen Principien, neuen Anfangs- und Vereinigungspuncten des Erkennens aus. Die Bereicherung der Wissenschaft mit neuen Methoden bedeutet also ihre Vermehrung mit neuen Principien —, eine Vermehrung, die sich zum blosen Zuwachs an Kenntnissen verhält, wie die Erfindung eines neuen Werkzeugs der Production zur blosen Vermehrung des Vorraths

von Producten. Die Entdeckung eines neuen Verfahrens leistet mit einem Male und im Ganzen was die Bereicherung des wissenschaftlichen Materials, geleitet von der Methode, nur nach und nach und im Einzelnen leisten kann. Von der Einführung neuer Principien und Methoden beginnt daher in der Wissenschaft eine Epoche. Bedürfte dieser Satz erst des Beweises, so sei auf die Methode der Analysis hingewiesen, auf dieses scharfe und genaue Instrument des mathematischen Erkennens, wodurch wir dem stetig Veränderlichen Punct für Punct mit strengen Denkbestimmungen zu folgen vermögen, und durch dessen Anwendung die Mechanik auf eine weitere Entwicklungsstufe gerückt worden ist.

Die Elemente des Kriticismus waren gegeben, als sie von Kant in eine neue, fruchtbare Verbindung gesetzt wurden; ein Theil der kritischen Aufgabe war gelöst, als Kant zu ihrer weiteren Lösung eine allgemeinere Methode einführte. Diese Methode ist es, mit der er sich bewusst war, eine originale, von allen bisherigen Systemen der Philosophie abweichende Leistung vollzogen zu haben. Weil er für diese Methode die Bezeichnung kritisch wählte, so empfing auch seine ganze Philosophie den Namen der kritischen oder des Kriticismus. Mit Recht betrachtete er als erste Bedingung der Reform der Philosophie die Umgestaltung der Methode. Wenn eine Methode gefunden war, durch welche die auflösbaren Fragen der theoretischen Philosophie von den unlösbaren unterschieden werden konnten, durch welche anzugeben war, was zur Lösung eines philosophischen Problems gegeben sein müsse, durch die sich überdies der Grad der Bestimmtheit, deren die Lösung fähig ist, ermessen liess; so war der Hauptquell der unaufhörlichen Streitigkeiten auf diesem Gebiete verschüttet, der beständige Anlass zur Uneinigkeit genommen, kurz die Philosophie auf die Bahn einer wirklichen Wissenschaft gebracht, welche förderhin durch einträchtige Arbeit wachsen konnte.

Kant hebt wiederholt und nachdrücklich die methodische Bedeutung der Kritik hervor. Er nennt die Vernunftkritik die Abhandlung der Methode, er erklärt sie für die Propädeutik, die methodishe Vorübung und Grundlegung zum System der Philosophie. Nicht einmal als ausgeführte „Transcendentalphilosophie“,

als vollständiges System aller reinen Vernunfterkenntnisse will er sie betrachtet wissen, sondern nur als vollständigen Entwurf zu einem solchen System [1]). Auf die Kritik und Transcendentalphilosophie soll nach Kant die Metaphysik folgen und zwar die Metaphysik der Natur und die der Sitten [2]) [3]).

---

[1]) Um das vollständige System der Transcendentalphilosophie zu sein, fehlt der Vernunftkritik die ausführliche Analysis der Begriffe, die Kant unterlässt, „weil sie die Bedenklichkeit nicht hat, die bei der Synthesis angetroffen wird“ also der Kritik weniger bedarf als der synthetische Gebrauch der Begriffe. Dieser Erklärung steht bekanntlich die spätere Aeusserung Kant's in dem Absageschreiben an Fichte entgegen. Aber auch die letztere Aeusserung setzt nicht die Kritik dem Systeme der Philosophie überhaupt gleich, sondern nur einem Theil des Systems, nämlich der Transcendentalphilosophie, sei es, dass Kant im Eifer der Polemik die frühere Erklärung aus dem Gedächtniss verloren hat, sei es, wie ich vermuthe, dass er im Zusammenhang des Streites kein Gewicht auf die in der Kritik fehlende Analysis legen will.

[2]) Man kann den Ausdruck Metaphysik der Sitten bestreiten, wenn man mit Herbart unter Metaphysik ausschliesslich die Wissenschaft der Denkbarkeit des Seienden versteht, aber auch nur den Ausdruck, nicht wie es von Herbart geschieht, die Aufgabe selbst, nämlich die logische Grundlegung der Ethik. Uebrigens kennt auch Kant einen engeren Gebrauch des Wortes Metaphysik, wonach er dasselbe auf die logischen Grundlagen der allgemeinen Naturwissenschaft einschränkt.

[3]) Das Schema der philosophischen Aufgaben und Wissenschaften können wir nach Kant in folgender Weise entwerfen: Philosophie der möglichen Erfahrung, — Kritik und Transcendentalphilosophie, Philosophie der wirklichen Erfahrung, — Metaphysik der Natur, und zwar der äusseren Erfahrung, rationale Physik, der innern, rationale Psychologie. Der letztere Theil der Naturmetaphysik ist jedoch nur „transcendental“, d. h. es gibt von ihm nur eine allgemeine, philosophische Erkenntniss, da zur besonderen die Anwendbarkeit der Mathematik fehlt, durch welche allein philosophische mit rein empirischen Erkenntnissen vermittelt werden. Diese Aufgaben erschöpfen das Gebiet der theoretischen Philosophie. Die praktische Philosophie enthält gleichfalls einen kritischen oder methodischen und einen positiven oder metaphysischen Theil, der erstere behandelt die Möglichkeit oder den Begriff des Sittlichen, der zweite umfasst die Metaphysik der Sitten und die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre, also das wirkliche, sittliche Leben. Von der Aesthetik endlich gibt es nur Kritik, die philosophische Aufgabe in Bezug auf dieses Forschungsgebiet besteht lediglich in der Entwicklung des Begriffs des ästhetischen Urtheils. — Wir wollen den Unterschied des Transcendentalen und Metaphysischen zu bestimmen suchen. Transcendental ist nach Kant die Beziehung reiner Vernunftbegriffe auf Gegenstände überhaupt, also auf mögliche Erfahrung,

Diese wesentlich methodische Bedeutung der Erkenntnisskritik im Systeme der Philosophie verleiht der Frage: durch welche Entwicklungen hindurch und auf Anlass welcher äusserer Einflüsse hin Kant zu den Grundgedanken seiner Methode gelangte, besondere Wichtigkeit. Durch die genaue Feststellung der Ausgangspuncte des kritischen Verfahrens gelangen wir auf geradem Wege zur Einsicht in das kritische Problem. Statt uns bei der äusseren Form der Darlegung, die in ihren scholastisch künstlichen

---

und der Beweis ihrer Giltigkeit in dieser Beziehung, metaphysisch die Beziehung derselben auf bestimmte Gegenstände, also auf die wirkliche Erfahrung. Transcendentalphilosophie enthält die logischen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, Metaphysik die Bedingungen der wirklichen Erfahrung des Menschen, d. i. den Gebrauch der Erkenntnissprincipien der allgemeinen Erfahrung als Kriterien der äusseren und innern Erfahrung. So ist z. B. der transcendentale Grundsatz der Beharrlichkeit metaphysisch, wenn er auf den Begriff der Materie, des Beharrlichen im Raume angewandt wird. Die Einheit und Gesetzlichkeit der Vernunft, ein transcendentales Princip, wird als Form des menschlichen Willens betrachtet, und ausgeprägt zu einer praktischen Maxime zum metaphysischen Grundsatz der Ethik. Metaphysik überhaupt ist das System der logischen Grundlagen der positiven Wissenschaften, der „reine Theil" der Wissenschaften also, der aus methodischen Rücksichten gesondert und selbstständig behandelt werden soll. Um über diese Bedeutung der Metaphysik nicht im Unklaren zu lassen, stellt Kant die „wahre" Metaphysik dem Wahngebilde von Begriffen gegenüber, die sich gar nicht in der Anschauung darstellen, d. i. durch Erfahrung überhaupt beglaubigen lassen, und erklärt, die wahre Metaphysik sei keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthalte die reinen Denkoperationen, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen in die gesetzmässige Verbindung gebracht werde, die es zur Erkenntniss erhebt. (V. 311.) — Wir können sagen, wie weit eine Wissenschaft logisch und mathematisch ist, so weit ist sie a priori, wie weit sie rein logisch ist, ist sie überdies auch rein philosophisch; so dass jede Wissenschaft sowohl Mathematik als Philosophie enthalten muss, welche zusammen ihren reinen, oder apriorischen Theil ausmachen. Der Inbegriff alles rein Logischen in den Wissenschaften heisst Philosophie. Die Philosophie hat demnach zwei Aufgaben zu erfüllen, eine methodische und eine systematische; sie ist Kritik der Grundbegriffe und Methoden des Erkennens und sie ist das System oder die Theorie dieser Begriffe. Sollte dieses Gebiet der Philosophie zu eingeschränkt erscheinen, so bedenke man, dass es dafür auch um so concentrirter also gediegener erscheint. Es wäre zu wünschen, die Philosophie hätte sich, ihres kritischen und rein theoretischen Verhältnisses zur Forschung eingedenk, niemals in die Forschung selbst eingemengt.

Wendungen den innern Zusammenhang mehr verdeckt als enthüllt, aufzuhalten, treffen wir auf die eigentlichen Antriebe und Principien selbst, welche Gestalt und Richtung der Methode bestimmten. Statt der Manier, oder wenn man lieber will, der Technik der Darstellung, beobachten wir die Gestaltung der Gedanken, ihre Entwicklung und Composition. In mehrfacher Hinsicht dürften die Ergebnisse eines historisch-genetischen Verfahrens für die Auffassung und Beurtheilung des Kriticismus Kant's erheblich werden, und es bleibt daher das unbestreitbare Verdienst K. Fischer's, zuerst dieses Verfahren in seiner Bedeutung erfasst und mit der gehörigen Ausführlichkeit angewandt zu haben. Seinem Beispiele im Allgemeinen folgend, werden wir erkennen, dass der Weg der Kritik niemals durch die Psychologie geführt habe, dass ihr Ziel nie die Unterscheidung und Ausmessung der Erkenntnissvermögen gewesen sei. Wir werden das psychologische Vorurtheil, ein hauptsächliches Hinderniss des Verständnisses Kant's, aus dem Wege räumen. Kant ging auf die Umgestaltung der Methode der Metaphysik aus, der Wissenschaft der Dinge überhaupt aus blosen Begriffen, also einer objectiven Wissenschaft. Um diese Methode zu finden, untersuchte er nicht die Erkenntnissfähigkeiten, sondern die Erkenntnissarten, er wandte seinen Blick nicht, wie vor ihm Locke gethan, auf die innere Erfahrung, sondern hielt ihn gerichtet auf den gesammten Umkreis gegenständlicher Erkenntniss, auf die Erfahrung überhaupt. Er trennte nicht Sinnlichkeit und Verstand als subjective Vermögen, vielmehr vermuthete er ihre wurzelhafte, wenn auch für uns zu tief gelegene Einheit; er stellte nur Anschauung und Begriff gegenüber. Er sonderte nicht Verstand und Vernunft zu aparten Seelenvermögen ab, vielmehr behauptete er auch in der Periode der kritischen Philosophie, wie urkundlich belegt werden soll, dass beide psychologisch betrachtet dasselbe Vermögen seien. Was er unterscheidet, ist das auf die Form der Anschauung bezogene Urtheil, vom Schluss aus reinen Begriffen, die immanente von der transcendenten Erkenntniss. Ebenso werden wir das zweite Hinderniss der richtigen Auffassung Kant's zu beseitigen vermögen: das idealistische Vorurtheil, die Meinung, als sei Kant's Lehre vor

allem Idealismus. Die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit ist wirklich, wie Kant erklärt, das Gegentheil des eigentlichen Idealismus. Nur wenn Raum und Zeit überhaupt zu Vorstellungs- und Auffassungsformen der Dinge „herabgewürdigt“ werden, treten die Dinge selbst in der Unabhängigkeit ihrer Existenz blosen Vorstellungen gegenüber, nur dadurch werden sie davor bewahrt, sich in die nichtige Unendlichkeit des absoluten Raumes und der reinen Zeit zu verlieren. Durch Decomposition der Erscheinung d. i. der Anschauung der Dinge bis zu ihren formalen Grundlagen erweist der Kriticismus das Dasein der Dinge. Uebrigens ist weder dieser Erweis, noch der Idealismus der Erscheinung die Hauptangelegenheit der Kritik. Die Kritik ist keine Metaphysik, die Frage der Existenz daher ausser ihrem Bereiche. Der Idealismus ist für die Kritik kein Ergebniss, sondern ein Mittel, keine Consequenz, sondern eine Prämisse. Der Idealismus ist jene nothwendige Restriction innerhalb welcher allein die Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen, unabhängig von der Erfahrung, bewiesen werden kann. Nur von Erscheinungen der Dinge gibt es apriorische Erkenntniss und zwar auch von Erscheinungen nur ihrer allgemeinen Form nach. Dieses wahre Verhältniss des Idealismus zur Erkenntnisskritik wird besonders deutlich bei der Betrachtung des Ueberganges von der Inauguralschrift des Jahres 1770 zur Kritik der reinen Vernunft hervortreten.

Der Entwicklungsgang Kant's ist methodisch, in so ferne er gründlich und stufenweise erfolgte; er ist stetig, in so ferne der Zusammenhang einer und derselben Persönlichkeit und ihrer angebornen und durch frühe Einflüsse befestigten Denkweise in Betrachtung kommt. Aber dieses Methodische und Stetige schliesst nicht entscheidende Wendungen und plötzliche Uebergänge aus. Aller Einschaltungen ungeachtet bleibt der Uebergang von der vorkritischen zu der kritischen Zeit ein Sprung, eine Umwälzung der Denkart. Kant hat eine Revolution der philosophischen Denkart bewirken wollen, und er hat ohne Zweifel eine Revolution der eigenen Denkweise erlebt und empfunden. Zur Bestätigung dieser sicheren Voraussetzung, bewährt durch jeden Fall von

wissenschaftlicher Entdeckung, so weit dieselbe nicht zufällig, sondern schöpferisch war, haben wir zu allem Ueberfluss das ausdrückliche Bekenntniss Kant's: „seit etwa einem Jahre (schreibt er 1770 an Lambert) bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft und in wie ferne sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden." Das Jahr 1769 bildet die feste Grenze, vor welcher wir die Ausbildung der kritischen Methode nicht suchen dürfen, mit welcher die Entwicklung der kritischen Philosophie anhebt. Alles, was vor diesem Jahre an Abhandlungen oder brieflichen Aeusserungen anzutreffen ist, hat keine directe, sondern nur mittelbare Beziehung auf die Gestaltung des Kriticismus.

Erst in der Dissertation vom Jahre 1770 hat Kant die sinnliche Erkenntniss von der begrifflichen unterschieden, und damit den ersten und wesentlichen Schritt der Kritik des Erkennens zurückgelegt. Noch handelt er aber von der sinnlichen und intelligibeln Form der Welt nicht der Erfahrung. Bald darauf (1772) stellt er jedoch bereits die kritische Hauptfrage: wie können sich Begriffe, a priori auf Objecte beziehen? und gleichzeitig findet er auch die metaphysische Deduction der Erkenntnissbegriffe. Der Rahmen unserer eigentlichen Aufgabe ist daher enge umgrenzt, er umspannt den Zeitraum von 1769—1781. Wenn wir dennoch über diesen Rahmen hinaus und zu den vorkritischen Abhandlungen und Briefen zurückgreifen, so leitet uns dabei eine der Absicht Fischer's entgegengesetzte Intention. Statt eine Uebereinstimmung zwischen der kritischen und vorkritischen Zeit herstellen zu wollen, die nicht besteht, suchen wir vielmehr die Bedeutung des kritischen Verfahrens durch den Unterschied von den vorkritischen Versuchen zu beleuchten. Uebrigens soll gar nicht bestritten werden, dass einige Ansätze zur späteren Kritik in der früheren Periode anzutreffen und dass einige Ergebnisse der Forschungen dieser Zeit in die kritischen Werke eingegangen sind. Auch ist es von vorne herein klar, dass die Umwälzung der

Denkart nicht zugleich die vollständige Aufgebung des Gedachten zu bedeuten habe, welches sie nur in einen neuen Zusammenhang bringt. So ist der Anfang der Unterscheidung der mathematischen und philosophischen Erkenntnissweise allerdings schon in der Preisschrift vom Jahre 1763 gemacht. Aber auch nur der Anfang. Die Differenzen von der späteren kritischen Trennung überwiegen noch weit die Uebereinstimmung. Diese Differenzen betreffen 1) das Object beider Wissensarten, noch erscheint die Mathematik als Wissenschaft der Grösse, die Philosophie als Wissenschaft der Qualitäten (eine Unterscheidung, die von Crusius ausgeht nnd von Kant später als falsch nachgewiesen wird), 2) ihr Verfahren selbst, die Mathematik verbindet einfache Begriffe, die Philosophie zergliedert zusammengesetzte Begriffe, die Synthesis der ersteren erscheint hier noch als blose Begriffsverbindung, nicht als Construction in der formalen Anschauung, die Analysis der zweiten begründet keinen methodischen Unterschied von der Mathematik, weil sie nur vorläufig gelten soll, „es ist nur noch die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren". Erwägen wir dagegen die gänzliche Divergenz beider Arten des Erkennens, wie sie in der Vernunftkritik begründet wird, so muss uns Fischer's Behauptung von der völligen Ausbildung dieses Gegensatzes in der angezogenen Schrift, hinfällig erscheinen. Dagegen ist eine andere frühe erkannte Unterscheidung unverändert in das kritische Hauptwerk übergegangen, die Unterscheidung des logischen Widerspruchs von der Realopposition, die Erkenntniss, dass ein Antagonismus von Kräften kein Widerspruch von Begriffen sei. Diese metaphysisch wichtige Einsicht, zugleich wichtig für die Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens, wurde bekanntlich in der Schrift: Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 1763, vorgetragen. In der „Amphibolie der Reflectionsbegriffe" und in der Kritik des Begriffes vom ens realissimum macht Kant von der früher gewonnenen Erkenntniss Gebrauch. Von nicht geringerem Belange erscheinen uns endlich die „unerweislichen Begriffe und Grundsätze", von denen sowohl die eben berührte Schrift, als die Abhandlung über den „einzig möglichen Beweis-

grund" handeln, und die noch in: Träume eines Geistersehers wieder kehren. In ihnen sah bereits Cohen sehr richtig die Vorgänger der Grundbegriffe und Grundsätze a priori der Erfahrung[1]).

K. Fischer geht, wie mir scheint, von einer zu weit getriebenen Stetigkeitsvorstellung in Betreff der Entwicklung der Kantischen Philosophie aus, wohl einer Reminiscenz an die Geschichtsauffassung Hegel's, wenn er erklärt, die chronologische Reihenfolge der Kantischen Schriften sei zugleich die innere sachliche, sie sei zugleich die Genesis dieser Philosophie in ihrer allmäligen Entstehung und Ausbildung[2]). Er will damit nicht behaupten, dass Kant bei der Abfassung seiner Schriften nach einem bewussten Plane verfahren sei, sondern nur, dass es die innere Nothwendigkeit der Sache gewesen sei, welche die Probleme gerade in dieser Gestalt und Reihenfolge hervorgetrieben und entwickelt habe. Er erklärt die Entstehung der Vernunftkritik nach dem Systeme der Evolution, wir erklären sie nach dem System der Epigenesis, welche wirkliche Neubildungen und kritische Wendungen mit sich bringt. Abgesehen von der innern, durch keinen Fall der Entwicklungsgeschichte eines Schriftstellers[3]) zu beseitigenden Unwahrscheinlichkeit, die in der Annahme einer präformirten Entwicklung liegt, stehen der Ansicht Fischer's die eigenen Erklärungen Kant's entgegen. An Schriften mag man deuteln können, aber briefliche Aeusserungen lassen sich nicht so leicht drehen. Kant erklärt 1765 in seinem Schreiben an Lambert: „ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte,

[1]) In d. Schrift: die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften Berlin 1873, worauf für das folgende verwiesen sei.

[2]) Vgl. zum folgenden K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. III. B. (2. Aufl.) S. 121—312.

[3]) Die Fischer'sche Ansicht der Entwicklung Kant's erinnert an die Hypothese Schleiermacher's von dem Zusammenhange der platonischen Dialoge.

die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt, zur Entscheidung gelangt zu sein, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt, weil gar kein Richtmaass da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen[1]". Die Methode, die er weiterhin beschreibt, ist diejenige, von der er in der Schriftengruppe von 1763 die Proben gab, die Versicherung dagegen, die er gibt, vor weiteren „Umkippungen" bewahrt zu bleiben, sollte sich nicht bewähren. Schon vier Jahre darauf gelangte er zur letzten, diesmal entscheidenden, nicht wieder rückgängigen Umwälzung seiner Denkart. Kant selbst sieht also seinen Entwicklungsgang nicht als eine stetige Reihe an, er ist sich der Unterbrechungen und Umwandlungen bewusst, die ihn nach allen „erdenklichen Seiten" führten und ohne Zweifel spricht er im Affecte des eigenen Erlebnisses, wenn er 1763 sagt: „es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Untersuchungen wagt[2]". Im Gefühle stetigen Fortschrittes führt man eine zuversichtlichere Sprache.

Eine vollkommene Stetigkeit in der Ausbildung der kritischen Philosophie, dergestalt, dass diese Ausbildung nicht durch wirkliche Krisen und entscheidende Veränderungen in der Denkrichtung unterbrochen worden wäre, lässt sich im Allgemeinen nicht behaupten, weil sich Kant im Gegentheile der Umwälzungen und tief greifenden Wandlungen seines Denkens bewusst ist. Sie kann aber ebenso wenig im Einzelnen begründet werden, ohne dass der Gegensatz zwischen der vorkritischen Periode und der kritischen aufgehoben wird. Soll die Aufeinanderfolge der Schriften der früheren Zeit zugleich das Entwicklungsschema der kritischen Philosophie darstellen, soll sie zugleich die sachlich geforderte Entfaltung des kritischen Systemes sein; so müsste sie diesen

[1]) I, S. 350. [2]) I, S. 164.

methodischen Gang genommen haben. Anschauung und Begriff müssten zunächst als verschiedene Erkenntnissarten einander gegenüber getreten sein, die synthetischen Urtheile der Anschauung müssten sich von den analytischen durch Auflösung eines Begriffs, gesondert haben, es müsste die principielle Verschiedenheit von Mathematik und Philosophie erkannt worden sein, endlich hätte der logische Gebrauch der Verstandesbegriffe vom realen, sich auf Gegenstände überhaupt beziehenden, getrennt werden müssen. Keine dieser Voraussetzungen ist, näher betrachtet, schon in den früheren Schriften erfüllt, obschon Fischer eine jede derselben vollkommen erfüllt sieht und demnach lehrt, eine Menge von Zügen, die man erst der kritischen Philosophie zuschreibe, findet sich vollkommen ausgebildet schon in den Untersuchungen der früheren Zeit, so dass diese den rechten Schlüssel zum Verständnisse Kant's hergeben[1]). So soll in der Schrift von der falschen Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand gemacht worden sein. In einer Schlussanmerkung, die übrigens nicht zum eigentlichen Vorhaben der kleinen Abhandlung gehört, wird nämlich erwähnt, dass es etwas anderes sei, einen Unterschied blos empfinden und Dinge als unterschiedene erkennen. Eine unterschiedene Empfindung ist noch keine Erkenntniss oder Beurtheilung des Unterschieds empfundener Gegenstände. Die Differenz, welche sonach hier bemerkt wird, ist die Differenz von Empfindung und Urtheil. Diese schlichte, psychologische Reflection kann keine erkenntnisstheoretische Bedeutung in Anspruch nehmen. In der Kritik des Erkennens handelt es sich nicht um die Unterscheidung der Erkenntniss vermögen, sondern der Erkenntniss arten, und zum Beweis dafür, dass die letztere Unterscheidung nicht durch eine einfache, psychologische Beobachtung erkannt werden konnte, berufen wir uns auf die Erklärung Kant's, erst nach langem Nachdenken sei es ihm gelungen, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden[2]). Eben weil es auf die Unter-

[1]) Vgl. Fischer Clavis Kantiana (Jena 1858). [2]) III, S. 89.

scheidung der Begriffe, nicht auf eine Eintheilung der Erkenntnissvermögen ankam, setzte der erste Schritt zur Kritik langes Nachdenken voraus. Eine Bemerkung, wie die obige, psychologische, erheischte offenbar kein langes Nachdenken und darf nicht dem Ergebniss eines solchen gleich gesetzt werden. Zwischen Sinnlichkeit und Verstand als psychologischen Vermögen wurden auch von anderen Forschern Unterschiede wahrgenommen und durch die Rangabstufung der Vermögen in niedere und höhere ausgedrückt. Kant dagegen vermuthet umgekehrt, so weit es auf die psychologische Seite der Frage ankommt, die tiefer liegende Einheit der beiden Vermögen. Also kann seine Entgegensetzung von sinnlichen und Verstandeserkenntnissen nichts gemein haben mit der psychologischen Trennung der Erkenntnissfähigkeiten. Den kritischen Unterschied der Erkenntnissarten hat Kant am Begriffe des Raumes entdeckt und zuerst in der Dissertation von 1770 dargelegt. In der gesammten Gruppe der früheren Schriften findet sich noch keine Spur dieser Unterscheidung. — Die wahre Absicht des in Rede stehenden Schriftchens ist hinlänglich durch seinen Titel angegeben. Es sollte durch dasselbe die Schullogik von einem überflüssigen Ballaste befreit werden, durch Vereinfachung der Syllogistik mittels Zurückführung der übrigen Schlussweisen auf ihr eigentliches, in der ersten Figur rein ausgeprägtes Princip. Kant scheint nicht gewusst zu haben, bei dieser Bemühung den Vater der Logik auf seiner Seite zu haben.

Einen wirklichen Ansatz zur kritischen Philosophie im gedachten Schriftchen könnten wir vielleicht in der Reduction der „oberen Erkenntnissfähigkeiten“ auf die Function des Urtheilens erblicken. Um ein Princip der Ableitung der formalen Erkenntnissbegriffe zu finden, sah sich Kant nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthalte und fand, dass diese Operation im Urtheilen bestehe. Demnach könnte ihn die Erinnerung an jene, früher gewonnene Einsicht bei der Auffindung des Princips der Deduction geleitet haben.

Glücklicher als in diesem Falle scheint Fischer mit dem Nachweise zu sein, dass der Unterschied zwischen logischem und realem Erkennen bereits in dem Versuch, „den Begriff der negativen

Grössen in die Philosophie einzuführen", und im „Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes" angetroffen werde. Die Thatsache ist nicht zu bestreiten. In der erst genannten Abhandlung wird die gänzliche Diversität von Real- und Idealgrund, von Ursache und logischem Grunde gezeigt, in der zweiten nachgewiesen, dass die Existenz kein logisches Prädicat, kein Merkmal des Begriffs einer Sache sei. Wenn nur nicht die „Kritik" diese Ergebnisse zum Theile wieder rückgängig gemacht hätte! In der vorkritischen Periode war die Causalität ein empirischer Begriff, unerweislich, einfach, nicht auf einem Urtheile beruhend, in der Kritik ist sie die Verbindungsform für einen apriorischen, nicht empirischen Grundsatz, bezogen auf die Succession der Erscheinungen, daher giltig von den Dingen selbst, so weit sie Erscheinungen d. i. Anschauungen sind. Damals war jeder reale Gebrauch des Satzes vom Grunde ausgeschlossen, später wird die gegenständliche Giltigkeit dieses Satzes als Erfahrungsanalogie gelehrt. Der Satz vom Grunde wird für die Form der Erfahrung als objectiv giltige Erkenntniss bewiesen. Zwischen beiden Auffassungen des Postulats vom Grunde besteht mithin keine Uebereinstimmung, sondern Gegensatz. Die Trennung von Ursache und Grund in der Schrift von den negativen Grössen ist keine directe Vorbereitung der späteren, kritischen Causalitätslehre. — Dass die Existenz kein Prädicat eines Dinges sei, mithin nicht analytisch aus seinem Begriffe entwickelt werden kann, lehrt auch die Kritik. Existentialsätze sind synthetisch. So weit reicht die Uebereinstimmung der Kritik mit der zweiten, eben genannten Abhandlung vom Beweisgrunde. Aber neben den empirisch-synthetischen Urtheilen des Daseins, neben der absoluten Position in der Empfindung kennt die Kritik noch eine Kategorie der Existenz, eine Position des Daseins, welche in der Urtheilsfunction als solcher enthalten ist und die objective Form der Erfahrung begründet. Der Unterschied der vorkritischen Schrift von den entsprechenden, kritischen Lehren ist abermals bedeutender, als ihre Uebereinstimmung.

Ebenso können wir dem weiteren Ergebnisse Fischer's nur zum Theile beistimmen. In der Preisschrift: über die Deutlichkeit der Grundsätze der Philosophie, soll nach ihm bereits der

methodische Gegensatz von Philosophie nnd Mathematik erkannt und begründet sein. Dazu fehlt es aber an der Erfüllung zweier wesentlicher Bedingungen. Anstatt nämlich das Verfahren der Mathematik und die Methode der Philosophie einander principiell entgegenzusetzen, begnügt sich Kant, die mathematische Synthesis und die philosophische Analysis vorläufig zu unterscheiden. Er erklärt die Nachahmung der mathematischen Methode nnr desshalb für nnstatthaft, weil die Analysis der Begriffe in der Philosophie noch nicht vollendet sei. Die Mathematik kann sofort mit dem Einfachen beginnen, die Philosophie muss das Einfache erst aus dem Zusammengesetzten gewinnen. Der Ausgang des mathematischen Verfahrens ist von dem Anfange des philosophischen verschieden, nicht das eigentliche Verfahren, der Fortgang selbst. „Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nnr wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können". In der Preisschrift soll die Philosophie nicht von Definitionen anfangen, in der Kritik kann sie nicht von ihnen ausgehen, dort waren Definitionen nur noch zur Zeit nicht möglich, hier sind Definitionen im strengen Sinne in der Philosophie überhaupt nicht möglich, nämlich synthetische Definitionen, als welche ausschliesslich auf das Gebiet der Mathematik eingeschränkt sind. Der Unterschied des Verfahrens beider Wissenschaften ist in der Preisschrift noch nicht als wesentlicher begriffen, er ist nur als Unterschied des Grades, nicht der Art erfasst. Desshalb ist auch zweitens die Synthesis der mathematischen Erkenntniss noch nicht Construction in der formalen Anschauung, sondern Zusammensetzung einfacher Begriffe. Zwar heisst es, die Mathematik betrachte in ihren Beweisen das Allgemeine unter dem Zeichen in concreto, die Philosophie betrachte es durch das Zeichen in abstracto. Damit ist der Unterschied der intuitiven nnd discursiven Erkenntniss angedeutet. Allein, weil diese Betrachtung nur noch eine Betrachtung unter Zeichen ist, so fehlt hier die deutliche, kritische Einsicht, dass das Zeichen das Object der

Mathematik darstelle, dass die Construction in der möglichen Anschauung ihr Wesen sei. Annäherungen zur späteren Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie sind in der Preisschrift wirklich zu finden, aber nur Annäherungen, nicht die völlige Ausbildung der späteren Lehre.

Nach einer anderen Seite dagegen ist die Methode, die sowolh in der Preisschrift, wie in der Abhandlung vom Beweisgrunde dargelegt wird, eine Ankündigung der kritischen. Sie bildet ein Stadium, einen Standpunct in der Ausbildung der letzteren. Erwägen wir nämlich, dass die Aufgabe einer kritischen Methode in der Philosophie überhaupt darin besteht, sichere Kriterien anzugeben, aus denen mit völliger Bestimmtheit die Lösbarkeit der metaphysischen Fragestellungen zu entnehmen ist, und beachten wir zugleich, dass Kant die Tendenz seiner vorkritischen Methode mit den Worten kennzeichnet: „seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung was ich wissen muss, um die Auflösung einer besonderen Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntniss aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden, so dass zwar das Urtheil öfters eingeschränkter, aber auch sicherer wird, als gemeiniglich geschieht[1])", so können wir nicht verkennen, dass beide Methoden, die frühere der angeführten Schrifen, die endgiltige der Kritik von einer und derselben Intention geleitet werden. Das Ziel ist im Allgemeinen erkannt, nur der Weg seiner Erreichung noch nicht im Besonderen gefunden. Es fehlt in der eben angegebenen Schilderung der methodischen Absicht Kant's kein Zug, der nicht auch die Tendenz der eigentlichen, kritischen Methode charakterisirte; die Data, die gegeben sein müssen, um eine Erkenntniss zu ermöglichen, die Bestimmung der Grenzen, innerhalb welcher die Lösung der philosophischen Probleme gelingen kann, die Einschränkung also, welche die Erkenntniss zu erfahren hat, um zu einer bestimmten und sichern zu werden, alles dieses ist zugleich Beweggrund und Aufgabe des Kriticismus.

Die Beurtheilung der Ergebnisse, durch die Fischer die An-

---

1) I, S. 350.

nahme der vollkommenen Ausbildung der Grundlagen der kritischen Philosophie schon in den Untersuchungen der vorkritischen Periode zu rechtfertigen sucht, hat uns von der Unhaltbarkeit seiner Hypothese überzeugt. Auch hat Kant selbst sich nirgends auf die früheren Schriften berufen; er wenigstens hat die Bekanntschaft mit den älteren Untersuchungen nicht vorausgesetzt; er hat den Schlüssel zum Verständnisse der kritischen Werke nicht dort hingelegt, wo Fischer ihn suchte.

Neben der eigenen Entwicklung Kant's werden von Fischer die bestimmenden Einflüsse, welche diese Entwicklung von aussen her erfahren hat, keineswegs verkannt. Aber auch hierbei befindet sich Fischer auf einem Allmäligkeitsstandpuncte, den wir nicht zu theilen vermögen. Er erklärt nämlich, Kant habe nach einander die Standpuncte von Wolff, Locke und Hume durchlebt, bevor er den eigenen gefunden habe. Demnach gliedert er die vorkritische Periode in die Zeit des Einflusses von Leibniz-Wolff (1740—1760) und die Zeit der Einwirkung der englischen Philosophie. Er zerlegt den letzteren Theil der Periode in drei Stufen. Die Stufe des Uebergangs zur englischen Erfahrungsphilosophie werde durch drei Schriften beurkundet: die Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren, den Versuch, den Begriff der negativen Grössen einzuführen und den Beweisgrund des Daseins Gottes. Die Stufe des Einflusses der Erfahrungsphilosophie soll durch die Preisschrift über die Evidenz der Metaphysik eröffnet, durch die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen sowie das Programm der Vorlesungen von 1765—66 dargestellt werden. Die dritte Stufe zeigt Kant unter dem Einfluss von Rousseau, in dem Aufsatze über die Krankheiten des Kopfes und der Notiz über einen Abenteuerer (Kormanicki), weil in beiden Rousseau's Erwähnung geschieht[1]), und in Uebereinstimmung mit Hume in der Schrift: Träume eines Geistersehers.

[1]) Anmerkung. Das Verhältniss Kant's zu Rousseau war kein vorübergehendes, kein bloser Durchgangspunct, wie es nach Fischer scheinen könnte. In den nachträglichen Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (XI, S. 221—260) verräth sich überall die Tiefe und Nachhaltigkeit des Einflusses Rousseau's. So beson-

Der Anklang an Hegel's Geschichtsauffassung ist auch hier unverkennbar. Einen Standpunct durchleben heisst nach Hegel so viel als ihn absolviren, ihn in den nächst höheren aufheben. So einfach, wie sich's Hegel construirte, ist jedoch das Schema der geschichtlichen Entwicklung nicht. In unserem Falle erstreckte sich der Einfluss Wolff's durch sämmtliche Entwicklungsperioden Kant's hindurch. Durch diese ursprüngliche und dauerndste Strömung wird selbst die Einwirkung des englischen Kriticismus wesentlich modificirt.

Noch in der Kritik der reinen Vernunft hielt Kant, wie früher erwähnt worden ist, der dogmatischen Methode Wolff's, seiner geschlossenen und gründlichen Beweisführung eine Lobrede und niemals hat er sich ganz dem Einflusse dieses strengen, begriffsgemässen, wenn auch öfters leeren und formalistischen Verfahrens entzogen. Er hat die rationalistische Form der deutschen Philosophie mit dem Geiste des englischen Kriticismus erfüllt und durchdrungen. Seine Philosophie resultirte aus Wolff und

---

ders in den Stellen: R. Buch (Emile) dient die Alten zu bessern... R. verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an. (Vgl. das Programm d. Vorles. v. 1765—66 über die Methode, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein Zustand eindrückt, entstellt worden — d. i. den gesitteten —, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt.) Die S. 236—240 der angeführten Bemerkungen sind voll von Betrachtungen über die Ungleichheit der Menschen, das „Uebelschaffende der Wissenschaft" und dergl., augenscheinlich durch R. angeregt. Einen besonderen Nachdruck haben wir auf das folgende Selbstbekenntniss K. zu legen: „Ich bin selbst aus Neigung Forscher, ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniss und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von Nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen" (240).

Für das Natürlichkeitsprincip Rousseau's hatte Kant den empfänglichsten Sinn. Seine Einschränkung des Wissens auf Erfahrung, der Religion auf treue, entschlossene Pflichterfüllung, was sind sie anders, als ein Ausfluss dieses Principes?

Hume. Und zwar war sie nicht etwa ein äusserlicher Compromiss zwischen dem Rationalismus und dem Sensualismus der Erkenntnissprincipien, sie ist vielmehr die lebendige und innige Verbindung dieser beiden, entgegengesetzten Theorien des Wissens. In jeder Erkenntniss wirken Anschauung und Begriff, Sinne und Verstand zusammen. Dieses beständige Verhältniss zum Rationalismus hat Fischer verkannt, wenn er den Entwickelungsgang Kant's nur als die Zurücklegung von Stufen, als Wiederholung von früheren Standpuncten bis der neue, kritische erreicht war, ansieht. Die wirkliche Bildungsgeschichte Kant's war, wie alle Geschichte, ebenso sehr vom Princip der Erhaltung als dem der Veränderung beherrscht. Man kann übrigens nicht sagen, dass Fischer sein progressives Entwicklungsschema zu einförmig in Anwendung bringe, im Gegentheile muss gesagt werden, dass er Unterschiede setze, wo laut dem urkundlichen Thatbestande keine anzutreffen sind. So zerlegt er die zusammengehörige Schriftengruppe von 1762—1766 in drei Theile, den drei Stufen gemäss, die er von dem Einfluss der englischen Philosophie annimmt. Kant habe sich zuerst auf den Boden der englischen Naturphilosophie gestellt, von da sei er zur englischen Erfahrungsphilosophie übergegangen, von Newton zu Locke, und nachdem er eine Zeit lang unter dem Einfluss Locke's gestanden habe, sei er zu Hume fortgeschritten. Wir bestreiten diesen von Fischer behaupteten Einfluss Locke's ebenso wie wir die Trennung in Anspruch nehmen, die er zwischen so enge zusammengehörigen, gleichzeitig abgefassten Schriften vornimmt, wie es nachweisbar die Schriften über die Deutlichkeit der Grundsätze der Philosophie und den Beweisgrund des Daseins Gottes sind. Die Preisschrift über die Deutlichkeit u. s. w. ist zwar 1764 erschienen, musste aber schon 1763 verfasst und der Berliner Akademie vorgelegt worden sein, in demselben Jahre, in welchem auch die Schrift vom Beweisgrund veröffentlicht worden war. Mag auch die Abfassungszeit der letzteren, weit umfangreicheren Abhandlung etwas früher (etwa 1762) anzusetzen sein, als die Entstehung der kurzen und „eilfertig" entworfenen Gelegenheitsschrift, so ist doch der Standpunct beider Abhandlungen ununterscheidbar derselbe, was sich unwiderleglich

daraus ergibt, dass in die Abhandlung vom Beweisgrund eine einleitende Zusammenfassung der Ergebnisse der Preisschrift aufgenommen wurde, und umgekehrt in die Preisschrift ein Auszug des Beweisganges für die Existenz Gottes, wie ihn die erstere Schrift führte[1]). Bei diesem offenbaren Verhältniss beider Schriften ist es vollkommen unbegreiflich, warum Fischer eine Verschiedenheit des Standpunctes für jede derselben behauptet und die Abhandlung über den Beweisgrund in die Zeit des Ueberganges zu Locke, die Preisschrift in die Zeit des Einflusses der englischen Erfahrungsphilosophie versetzt. Nicht nur die beiden gedachten Werkchen auch die Schrift von den negativen Grössen, das Programm der Vorlesungen von 1765—66, ja selbst die Träume eines Geistersehers gehören einer und derselben Denkrichtung an und bilden eine untrennbare Gruppe. Sie sind nicht nur methodisch, sondern auch sachlich verbunden, sie bewegen sich nicht blos in der nämlichen Gedankenform, sie behandeln sogar zum Theil dieselben Gegenstände und gebrauchen die gleichen Beispiele, ja öfters selbst die gleichen Worte[2]). Was Fischer zu seiner gezwungenen, künstlichen Trennung bewogen haben mag,

[1]) Vgl. Erste Betrachtung des Beweisgrundes (I, S. 170) und IV. Betracht. der Preisschrift § 1 (S. 106).

[2]) Wie die Schrift über den Beweisgrund den Begriff der Existenz als einfachen, unerweislichen Grundbegriff erklärt, so auch die Abhandlung der negativen Grössen die Begriffe der Realgründe. Die Differenz, die zwischen der Empfindung und dem Erkennen eines Unterschiedes besteht, und nach Kant, den thierischen vom menschlichen Intellekte trennt, kehrt zum Theile mit denselben Worten, wie die in der Schrift über die Spitzfindigkeit gebrauchten, auch in der Preisschrift wieder. Das Programm gibt ein Resumé der in der letzt genannten Schrift und in der Abhandlung vom Beweisgrund dargelegten Methode. (I, S. 293.) Und wenn es nach Kant's eigener Erklärung an Mendelssohn der Schrift: Träume eines Geistersehers vornehmlich auf die Frage ankommt, wie die Seele in der Körperwelt gegenwärtig ist, so wirft bereits die Preisschrift dasselbe Problem mit gleichlautenden Worten auf (I, S. 101) u. s. w. Ich bemerke noch, dass in die Preisschrift auch die Ergebnisse der Dissertation über die physische Monadologie vom Jahre 1756 eingegangen sind (S. 92 „Beispiel“), obschon nach Fischer Kant in diesem Jahre noch unter dem Einfluss Wolff's gestanden haben soll! — zum Beweis, dass Kant seine Standpuncte nicht so continuirlich gewechselt habe, wie es sein Geschichtsschreiber angenommen hat.

scheint, abgesehen vom allgemeinen Geschichtsschema Hegel's, das Missverständniss des Satzes gewesen zu sein: „suchet durch sichere innere Erfahrung d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen". Hier war also, wie es scheint, die Philosophie nicht blos überhaupt auf Erfahrung, sondern auf innere, psychologische Erfahrung verwiesen — also der Standpunct Locke's erreicht. Von dieser Auslegung hätten ihn indess schon die Worte: irgend eine Beschaffenheit, also allenfalls auch eine körperliche, zurückbringen sollen, noch mehr der Zusammenhang, in dem die Stelle steht. Nicht das Beispiel Locke's, sondern das Beispiel der Naturwissenschaft Newton's wird der Philosophie zur Befolgung empfohlen. Wie die Naturwissenschaft auf Grund sicherer Erfahrungen mit Hilfe der Geometrie die Gesetze der Erscheinungen aufsucht, so soll auch die Philosophie von gesicherten Erfahrungen mittels des Raissonnements zur Erkenntniss fortschreiten. Mathematik und Erfahrung bestimmen das Verfahren der Naturwissenschaft, Erfahrung und Raissonnement die Methode der Geisteswissenschaft. Ist dieses auch der Standpunct der Erfahrungsphilosophie, so doch nicht derjenige Locke's, nicht empirische Psychologie, die Kant von allem Anfange an geringer schätzte, sondern rationelle Empirie überhaupt wird hier der erfahrungsfreien, dafür aber auch von positiven Kenntnissen leeren Philosophie als Heilmittel empfohlen. Statt hier eine Anlehnung an Locke zu sehen, die auch aus anderweitigen Gründen zu bezweifeln ist, erblicken wir vielmehr einen Keim, ja einen Theil der kritischen Methode. Die kritische Methode besteht in. der principiellen Trennung und factischen Verbindung des ideellen Erkenntnissfactors mit dem empirischen; in der Einsicht, dass rein formales Denken, aus dem die blose Begriffsphilosophie bis dahin ihre Weisheit hervorgezaubert hatte, nur dadurch zum Erkennen wird, dass es seine Form und Function vermittels der mathematischen Vorstellung am Stoffe der Erfahrung bethätige.

Den Stoff zu aller Erkenntniss liefert die Erfahrung; in ihr liegen die „Data" zu der an sich leeren Begriffsform. Daher er-

klärt Kant jede Nachforschung für vergeblich „in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt, als in welcher wir empfinden, anzutreffen sind“, daher erklärt er u. a. die Grundkräfte, die Fundamentalverhältnisse der Causalität müssen gegeben sein und dürfen nicht ersonnen werden und stellt in diesem Sinne überhaupt gegebene Vorstellungen erdachten gegenüber. Auch in der Periode der kritischen Werke gilt ihm jede Erkenntniss für leer, die sich nicht auf ein „Datum“ der Erfahrung beziehe, nur ist das Datum des apriorischen Wissens die thatsächliche Form der Anschauung, während der Stoff des übrigen Erkennens, wie in der vorkritischen Zeit die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge und ihre besondere, in der Erfahrung vorfindlichen Verhältnisse sind. Die principielle Bedeutung des empirischen Factors des Erkennens erfasst zu haben, darin liegt die Bedeutung der in der Preisschrift geforderten Methode. Zu dieser Einsicht wurde Kant durch die Analogie der Naturwissenschaft gebracht, nicht durch einen Einfluss Locke's, der ohnehin gänzlich unerweislich ist. Will man nämlich unter Locke nicht etwa nur den Typus der Erfahrungsphilosophie verstehen, sondern die wirkliche, historische Persönlichkeit, das Werk über den menschlichen Verstand, so muss jede directe Einwirkung Locke's auf Kant geleugnet werden; es sei denn, dass man annehmen wolle, Kant sei von Hume zu Locke zurückgegangen, nur um den Cursus der geschichtlichen Standpuncte nachzuholen.

Wir haben zu dem Jahre 1762 das bestimmt lautende Zeugniss Herder's, wir haben aus dem Jahre 1765 das eigene Zeugniss Kant's für seine Bekanntschaft mit Hume[1]). Ich zweifle sogar

[1]) XI, 2, S. 41. Unter den Philosophen, welche Kant in den Vorlesungen 1762 nicht blos berücksichtigt, sondern geprüft hat, wird von Herder Hume angeführt, Locke aber mit Stillschweigen übergangen. Kant selbst hat nirgends einen Einfluss Locke's auf seine Denkart behauptet, dagegen, wie bekannt, die in seinem Denkleben epochemachende Einwirkung Hume's hervorgehoben. Im Programm zu den Vorlesungen von 1765—66 wird Hume angeführt, wenn auch zunächst nur in Bezug auf seine praktische Philosophie. Wer wird aber zweifeln können, dass Kant ebenso gründlich auch den theoretischen Essay geprüft habe, um so mehr, da bereits die Schrift über die negativen Grössen eine genaue Bekanntschaft mit der Causalitätslehre verräth!

nicht, dass Kant schon bald nach dem Erscheinen der deutschen Uebertragung der Essay's (1756) die erste Bekanntschaft mit Hume geschlossen habe, wenn ich auch kein Gewicht auf die briefliche Erwähnung Hume's durch Hamann (27. Juli 1759) legen möchte[1]). Aber selbst wenn diese Zeugnisse fehlten, so würde die Abhandlung über die Einführung der negativen Grössen in die Philosophie allein und unzweifelhaft den bereits 1763 stattgefundenen Einfluss Hume's beweisen können. In dieser Abhandlung wird nämlich der Realgrund vom Idealgrund, Ursache und logischer Grund gänzlich geschieden. Der Realgrund ist niemals ein logischer Grund. Es wird das Beispiel von der Bewegung eines Körpers auf einen in Ruhe befindlichen gebraucht und in der Weise Hume's erläutert, die zweite, mitgetheilte Bewegung sei etwas anderes als die Bewegung des anlaufenden Körpers. Da sich Kant nirgends die erste Entdeckung der völligen Verschiedenheit von Ursache und Grund zugeschrieben hat, so bleibt nichts übrig, als dieselbe auf ihren wahren Urheber zurückzuführen, also zuzugeben, dass schon die Abhandlung von 1763 unter der Einwirkung Hume's stehe. Dies wird durch Herder's Bemerkung zum Jahre 1762 bestärkt, dass Kant schon damals Hume geprüft habe. Mit wie verwandtem Geiste übrigens Kant die Lehre Hume's erfasst habe, davon ist ein auffallender Beweis die Stelle der in Rede stehenden Abhandlung: „ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen; denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zur Folge gedacht und dann ist es leicht, die Position der Folgen nach der Regel der Identität einzusehen". Diese Bemerkung hat im „Treatise" ihre Parallele, einem Werke, das Kant unbekannt war[2]).

[1]) Im erwähnten Briefe weist Hamann auf Hume „den attischen Philosophen" hin, dessen Glaubensprincip er in durchaus missverständlicher Weise, in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Glaube, auslegt.

[2]) Abhandl. über die menschl. Natur I, S. 169. „Noch leichter verfahren die, welche sagen, jede Wirkung müsse ihre Ursache haben, weil sie schon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung

Der Einfluss Hume's wurde indessen für Kant nie zur Abhängigkeit von Hume. So besitzt die Abhandlung von 1763 ihr eigenthümliches Verdienst darin, den Unterschied von Grund und Ursache am Unterschiede von Widerspruch und Wirklichkeitsgegensatz ersichtlich gemacht zu haben. Auch strebt sie bereits unverkennbar über Hume hinaus. Zum Schlusse deutet Kant seine eigene, obschon noch nicht die kritische Causalitätslehre an; er erklärt, aus seinen Betrachtungen ergebe sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden[1]. Nur mit einem Theil der Lösung, welche Hume vom Causalitätsprobleme gegeben hat, war Kant mit jenem einverstanden und blieb er es auch in der Folge. Dass die besonderen Causalitätsbegriffe, elementare Begriffe der Erfahrung, gegebene nicht a priori erkennbare „Fundamentalverhältnisse“ seien, und dass wir das Wie der Verursachung in keinem Falle einsehen, also nicht aus Begriffen demonstriren können, — dies bildet die gemeinsame Ueberzeugung der vorkritischen wie der kritischen Periode. Dass aber der Causalitätsbegriff überhaupt nur von subjectiver Bedeutung, nicht von objectiver Giltigkeit sei, ist ein, allerdings von Kant missverständlich behauptetes Ergebniss der Lehre Hume's, welchem er niemals — auch nicht in der vorkritischen Zeit, beigepflichtet hat.

Das Verhältniss Kant's zu Hume wird von Fischer nicht richtig erfasst. Es wird von ihm in eine zu späte Zeit versetzt und der Grad der Einwirkung Hume's auf Kant überschätzt. Erst in der Schrift von 1766 erkennt Fischer diesen Einfluss Hume's und zwar einen so mächtigen Einfluss, dass er Kant in den Träumen eines Geistersehers ganz auf dem „skeptischen“ Standpuncte findet. Da aber dieser Annahme die Aeusserung Kant's: er sei weit entfernt gewesen, Hume auch in Ansehung

setzt freilich nothwendiger Weise eine Ursache voraus, da der Ausdruck Wirkung relativ ist, dessen Correlat eben die Ursache ist. Aber dies beweist nicht, dass vor jedem Dinge eine Ursache vorhergehen müsse.

[1]) Vgl. u. § 3 dieses Cap.

seiner Folgerungen Gehör zu geben, entgegensteht, sieht sich Fischer veranlasst, diese entschiedene Erklärung auf die spätere Zeit nach 1770 zu beziehen, obschon die Erklärung selbst eine solche zeitliche Beschränkung ihrer Geltung ausschliesst. Der Grund zu dieser gezwungenen Auslegung lag für Fischer in der Gleichsetzung von Erfahrungs- und Gewohnheitsbegriff. „Welchen Folgerungen hätte Kant nicht Gehör gegeben, so ruft er aus, wenn er doch mit Hume die Causalität für einen Erfahrungs- oder Gewohnheitsbegriff hielt?" Allein diese Gleichsetzung ist falsch. Auch Locke hatte ja die Causalität als Erfahrungsbegriff angesehen, ohne sie auf Gewohnheit zurückzuführen — und Hume führt nicht die Causalität selbst, sondern die Nothwendigkeit, die wir dieser Verhältnissvorstellung gleich einer begrifflich erkannten zuschreiben, auf Gewohnheit zurück. Das Gewohnheitsprincip soll nicht erklären, dass Causalität nur aus Erfahrung erkannt werde, es soll nur erklären, warum wir diesem Erfahrungsbegriff einen höheren Grad der Ueberzeugung oder des Glaubens verleihen. Die Gewohnheit ist selbst nach Hume ein besonderes, empirisches Causalverhältniss, ein Fall unveränderlicher Aufeinanderfolge. Dieses Princip, weit entfernt die Theorie der Causalität bei Hume zu erschöpfen, wird nur unter Voraussetzung der Theorie gebraucht. Der Erklärung der Nothwendigkeit, nicht der Causalität, aus der Gewohnheit hat nun Kant in der That niemals zugestimmt — auch in den Träumen eines Geistersehers nicht. Er hat die Gewohnheit, fälschlich für ein blos subjectives Princip genommen und daraus die Folgerung gezogen, dass nach Hume die Causalität überhaupt nur subjectiv sei, eine Folgerung, die er aber nicht gelten liess. Mithin bezieht sich die Erklärung in den Prolegomena auch auf die Schrift von 1766.

Statt aus der Gewohnheit leitet diese Schrift die Causalitätsvorstellungen aus der Zergliederung des Thatbestandes der Erfahrung ab. Durch Auflösung der verwickelten Erscheinungen werden nach ihr die causalen Grundverhältnisse erkannt, die also jederzeit aus der Erfahrung ermittelt werden müssen, während a priori nicht erkennbar ist: „wie Etwas könne eine Ursache sein", und es nicht weniger verständlich ist, dass mein Wille den

Arm bewegt, als wenn er den Mond aufhalten könnte, nur dass das letztere erfahrungswidrig ist. Man beachte nun, dass in der Schrift „Träume eines Geistersehers“ nur von den besondern Causalitätsverhältnissen gehandelt wird, die allgemeine Verbindungsform der Causalität dagegen gar nicht in Frage kommt. In Bezug auf die besonderen Causalitätsvorstellungen aber nehmen auch die kritischen Werke genau denselben Standpunct ein! Auch ihnen gilt das eigentliche Wie der Verursachung für unerkennbar[1]). Und in Uebereinstimmung mit der früheren Schrift verwehrt auch die Kritik wiederholt, Grundkräfte oder „Fundamentalverhältnisse“ der Causalität zu ersinnen, die also nicht die Correlate der gegebenen Erscheinungsverhältnisse sind. Dass die besonderen Causalverbindungen sämmtlich zum Stoffe der Erfahrung gehören, oder gegeben seien, lehrt die Kritik ebenfalls. Sie tadelt an Hume nur dies, dass er die Zufälligkeit, d. i. empirische Bedingtheit unserer Schlüsse nach dem Causalitätsgesetze für die Zufälligkeit des Gesetzes selbst genommen habe. Zufälligkeit bildet hier den Gegensatz zur begrifflichen Nothwendigkeit, es ist der Inbegriff des a posteriori im Gegensatz zum a priori. Also lehrt die Kritik in Uebereinstimmung mit Hume, dass die bestimmten Causalverhältnisse nur a posteriori erkannt werden; sie behauptet im Unterschiede von Hume nur, dass die Causalität überhaupt eine allgemeine, a priori erkennbare Erfahrungsanalogie sei, die Anwendung des Begriffsverhältnisses von Grund und Folge auf die allgemeine Succession der Erscheinungen. Wir wissen nach der Kritik a priori nur, dass Erscheinungen analog wie Grund und Folge verknüpft seien, weil dieses Wissen einen Theil der möglichen Erfahrung bildet, zur Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt gehört; aber wir wissen allein durch Erfahrung, wie ihre Aufeinanderfolge bestimmt ist. Man übersehe nicht, dass Kant neben der Natur im transcendentalen Sinne d. i. der möglichen Erfahrung auch die Natur im empirischen Sinne kennt und anerkennt, und dass er zu dieser alle besonderen Natur-

[1]) Vgl. z. B. VIII, S. 171 u. die im Folgenden berührten Stellen der Vernunftkritik (II, S. 174, 186, 591 u. ö.).

gesetze zählt und zählen muss. Zwar construirte er sogar die Materie aus zwei antagonistischen Kräften, die in verschiedenen Verhältnissen der Distanz wirksam sein sollen, aber er hielt diese Kräfte der Attraction und Repulsion für gegeben — und was er construirte ist nur der Begriff der Materie, das was von ihr a priori, rein nach Verstandesgesetzen erkennbar ist, nicht ihr empirisches Wesen. Das Dasein im Raume, die Beweglichkeit, die Mittheilung von Bewegung sind auch nach ihm lauter empirische Prädicate der Materie. Was Kant in den Träumen eines Geistersehers von den besonderen Causalitätsbegriffen lehrte, dass sie aus Erfahrung und nur ans Erfahrung abstammen, daran hält er fest auch in der Periode seiner kritischen Philosophie. Worin er aber in dieser Periode von Hume abweicht und womit er über ihn hinausgeht, ist seine Lehre von der allgemeinen Causalitätsvorstellung als Form möglicher Erfahrung, als gehörig zum Begriff der Erfahrung — ein Punct, der in den Träumen eines Geistersehers gar nicht zur Behandlung gelangte. Uebrigens ist es bemerkenswerth, dass schon in der Dissertation vom Jahre 1770 dieser allgemeine Causalitätsbegriff als reiner Verstandesbegriff auftritt. — Einen Skeptiker Kant, wie ihn Fischer darstellt, haben wir demnach aus der Geschichtsschreibung zu verweisen.

Diese Bemerkungen sollen uns dienen, die folgende Darstellung des Entwicklungsganges Kant's vorzubereiten. Sie zeigten uns die Wichtigkeit der Schulung in der Wolffischen Philosophie, welche dem Denken Kant's jene rationalistische Richtung gab, die ihn befähigen sollte, zwischen den Ansprüchen des Empirismus und des ideellen, begrifflichen Denkens in Mathematik und Logik wahrhaft zu vermitteln. Niemals hat zwar diese Schulung Kant in bloser Schülerhaftigkeit gehalten; schon in der ersten philosophischen Schrift tritt er mit ganz beachtenswerther, kritischer Selbstständigkeit der Schnle gegenüber. Aber die Methode der Schule blieb doch von formal bestimmender Einwirkung auf seine Denkart. Ausser der Schule Wolff's haben wir von philosophischer Seite her nnr einen einzigen, maassgebenden, äusseren Impuls kennen gelernt, den Anstoss, der von Hume ausging. Wir befin-

den uns dabei in genauester Uebereinstimmung mit der Nachricht Kant's über seine philosophische Bildungsgeschichte. Die Erinnerung von D. Hume (in Betreff des Causalitätsgesetzes) und nur diese allein, war es, welche viele Jahre vor Abfassung der Prolegomena — d. i. um das Jahr 1762, vielleicht bald nach 1759 — Kant's dogmatischen Schlummer unterbrochen hat. Wir haben aber noch nicht einen der mächtigsten Einflüsse auf Kant's Bildungsgang betrachtet, die gründliche Beschäftigung mit den Naturwissenschaften in ihren rationellen Theilen. Der Geist und die Methode der mathematischen Naturwissenschaften haben das Muster hergegeben zur Ausbildung der philosophischen Methode Kant's. An Newton knüpfte er an in seiner ersten Schrift zur philosophischen Methodik, und nach der Analogie des experimentellen Verfahrens der Naturwissenschaft erläuterte er in der Vorrede zur Vernunftkritik das Wesen der kritischen Methode.

2. Das Gefühl der Ergebnisslosigkeit der bisherigen, reinen Begriffsphilosophie verband sich in Kant mit der entschiedenen Neigung für das rationelle, begriffsmässige Verfahren selbst. Er hatte das Schicksal „in die Metaphysik verliebt zu sein“ und zugleich zu bemerken, dass diese Wissenschaft, die er für die höchste Angelegenheit des menschlichen Geistes betrachtete, noch nicht den sicheren Gang fortschreitender Erkenntniss angetreten habe. Er hatte sich persönlich zu emsig und erfolgreich an der naturwissenschaftlichen Arbeit betheiligt, um nicht den weiten Abstand der Leistungen auf philosophischem Gebiete zu sehen. Schon in der Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte merkte er an, die Metaphysik befinde sich erst an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniss, und 1763 schrieb er, die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Der Widerstreit dieser Wahrnehmung mit seiner Neigung steigerte sich bei ihm bis zum Affecte. Unter dem Einflusse dieses leidenschaftlichen Triebes wurde er zum Reformator der philosophischen Methode. Er vergleicht die philosophischen Systeme mit Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspreche, er redet vom boden-

losen Abgrund der Metaphysik, von einem finstern Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthurm und gebraucht das Bild eines Kampfplatzes endloser Streitigkeiten. Er wirft der Metaphysik vor, ein Blendwerk von Wissen zu sein und bemerkt wie sie nach allen Anläufen, die sie genommen habe, continuirlich ins Stecken gerathen sei. Nicht ohne einigen Schmerz der Selbstüberwindung nimmt er in den „Träumen eines Geistersehers" Abschied von der Metaphysik, er bekennt selbst an Mendelssohn zugleich über sich gespottet zu haben, da er wirklich einige Anhänglichkeit sowohl für die Swedenborgische Geisterwelt als die dieselbe unterstützenden Vernunftgründe einer die Erfahrung transcendirenden Philosophie nähre[1]). Zwischen der Kühnheit, womit man sich in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik, Alles zu beweisen getraut und wiederum der Furcht und dem Misstrauen, die man bei derartigen Versuchen empfindet, musste er selbst geschwankt haben, und es ist begreiflich, wenn er im Bewusstsein der Ver-

[1]) Noch in den Vorles. über Metaphys. aus den Jahren 1788 und 1789 (herausgeg. von Pölitz) erklärte Kant den Gedanken des Swedenborg vom Geisterreiche für sehr erhaben. Er verbindet ihn mit seiner eigenen Unterscheidung des mundus intelligibilis und sensibilis. Nur unsere sinnliche Anschauungsform mag das Hinderniss sein, die schon jetzt stattfindende Gemeinschaft mit den Geistern zu sehen. Fischer irrt daher, wenn er den Ton der Schrift über Geisterseherei und Metaphysik für pure Persiflage hält nnd sagt, Kant habe nach dem Sprüchwort zwei Fliegen mit einer Klappe erreicht und lachend zngeschlagen. Das Lachen in dieser Schrift ist nicht das unbefangene, reine Auslachen, sondern ein humoristisches, mit Ernst versetztes Lachen. Man vgl. mit der angeführten Stelle (S. 255 a. a. O.) noch die Stellen S. 251 ff., welche den in der Vernunftkritik (II, S. 313, 601) allerdings nur problematisch gegebenen, aber sichtlich ernster genommenen Unsterblichkeitsgedanken und Jenseitigkeitsvorstellungen parallel laufen, nur ist die Darstellung in den Vorlesungen weit bestimmter und mehr dogmatisch. Es heisst hier: die Trennnng der Seele vom Körper bestehe in der Verwandlung der sinnlichen Anschauung in die geistige. Das Leben der Seele beruhe nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des thierischen Lebens, es habe schon vor diesem Leben gedauert u. s. w.

Wir werden diese privaten Vorstellungen des von pietistischen Eltern abstammenden und erzogenen Philosophen nicht auffallend finden, aber die Kritik hat wenigstens das Recht, auf dieselben aufmerksam zu machen, da sie in ihnen den Ursprung entdecken dürfte, für die Doppelseitigkeit des bisher unfassbaren Begriffs des „Dings an sich".

geblichkeit auf dem bisherigen Wege fortzukommen nur mehr mit Widerwillen ja mit einigem Hasse auf die Anmaassung ganzer Bände voll metaphysischer Einsichten zu blicken vermochte.

Es würde einen beschränkten Standpunct verrathen, wollten wir den Antrieb zur Reform der philosophischen Methode einzig und allein in der Wahrnehmung der Unvollkommenheit aller bisherigen, rationellen Philosophie in Verbindung mit dem ausgesprochensten Interesse und ausserordentlicher Befähigung Kant's für den Rationalismus, d. i. für strenge Wissenschaftlichkeit, finden. Neben diesem allerdings vorwiegenden Impuls ging stillschweigend die Wirkung eines andern her, dessen Richtung keine rein wissenschaftliche war. Die hauptsächlichsten, ja im Grunde genommen die einzigen Gegenstände der Metaphysik waren für Kant: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. Das Interesse, das die Vernunft an diesen Problemen und ihrer Entscheidung nimmt ist kein theoretisches, sondern praktisches, obschon vielleicht nicht durchaus ein reines praktisches. Das sittliche Leben soll nach Kant seine Vollendung nur in der Realität, oder wenigstens in dem Glauben an die Realität dieser Ideen finden können. Kant beabsichtigte nun, das Wissen über diese höchsten Vernunftobjecte aufzuheben, um dem Glauben an sie Platz zu machen, um sie indirect vor Anzweiflung und Verwerfung zu schützen. Wenn die Gründe sowohl für den Beweis als den Gegenbeweis hinsichtlich der Vernunftideen aufgehoben waren, so war dadurch schon der nöthige Spielraum geschaffen, in dem sich das Gemüth mit seinen Postulaten frei ergehen konnte. Indem also Kant das Nichtwissen über die fraglichen Gegenstände demonstrirte, glaubte er unter einem die positiven Gründe der Metaphysik, die Gegengründe des „frechen“ Materialismus erledigt zu haben. Seine Meinung war, wie nicht zu bezweifeln ist, ebenso redlich, wie der Ausgleich, den er zwischen den streitenden Parteien versuchte, mit geschichtlichem Maasse gemessen, ernst sittlich und selbst tiefsinnig ist. Aber er genügt nicht mehr für unsere Zeit. Die Voraussetzung zur Beilegung des Streites um jene Vernunftwesen ist bei Kant der Dualismus; der Beschränkung des Wissens durch den Glauben entspricht die Begrenzung der sinnlichen Welt durch ein

intelligibles Reich. Die Philosophie unserer Wissenschaft ist dagegen der Monismus. Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen dieses Jahrhunderts, namentlich die principiellen Fortschritte des Naturerkennens, also das Erhaltungsgesetz der mechanischen Kraft, die Lehre von der Einheit und Continuität des Lebens, zwingen uns im Princip die Weltconception positiv abzuschliessen, sie gestatten uns nicht mehr, aus irgend welchen Rücksichten ausser der Wirklichkeit eine Ueberwirklichkeit, sei es auch nur problematisch, anzunehmen. Der Dualismus ist als wissenschaftlich überwunden zu betrachten. Hier scheiden sich die Wege, die die philosophischen Ueberzeugungen unserer Zeit einschlagen, von den Wegen Kant's; und der Kritik erwächst die Aufgabe, die Einflüsse und Rückwirkungen der dualistischen Grundvorstellung auf alle Theile des Systems Kant's, auf die Lehre von den Formprincipien der Erscheinung und von der Tragweite der reinen Begriffe zu entdecken und von den entwicklungsfähigen Bestandtheilen desselben abzusondern. Eine Fortbildung der Kantischen Lehre ist unserer Ueberzeugung nach einzig in der monistischen Richtung zu versuchen, wofür übrigens in dieser Lehre bestimmte Anfänge und Wendungen gegeben sind.

Die schriftstellerische Thätigkeit Kant's ist bis zum Jahre 1762 mit Ausnahme einer akademischen Gelegenheitsschrift über die Grundlagen der metaphysischen Erkenntniss und einem kleinen Aufsatze über den Optimismus, naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Inhaltes. Die Bedeutung, welche Kant in der Geschichte der Naturwissenschaft hat, wurde erst in neuester Zeit nach Gebühr gewürdigt — namentlich von Zöllner[1]) nach dem Vorgange Reuschles[2]). Zöllner gelangt zum Schlusse, dass „Conceptionen, auf denen exacte Forscher der Gegenwart das stolze Gebäude ihres wissenschaftlichen Ruhmes erbaut haben, in bewundernswürdiger Uebereinstimmung bis in die kleinsten Details schon bei Kant" angetroffen werden. Vielleicht noch bedeutender als die Leistungen Kant's auf dem Gebiete der Mechanik, Physik,

---

[1]) Zöllner über die Natur der Cometen u. s. w. Leipzig 1872.
[2]) Reuschle in der deutsch. Vierteljahrs-Schrift, 31. Jahrgang 1868.

physischen Astronomie sind seine Verdienste in der physischen Geographie und der Wissenschaft der organischen Natur. Kant hat vor Ritter den wissenschaftlichen Begriff der Geographie aufgestellt und durchzuführen versucht, er hat sich vor Darwin mit Ideen der Abstammung und Vererbung getragen, die seiner Zeit weit voraneilten. Der Aufschwung, den die biologische Wissenschaft seit Darwin genommen hat, lenkte den Blick auch auf die Conceptionen des deutschen Philosophen, was zur überraschenden Entdeckung führte, dass Kant unter den Vorläufern der Darwin'schen Theorie eine ganz hervorragende Stelle einnimmt[1]). In seinem, freilich nicht in die gegenwärtig behandelte Periode fallenden Aufsatze „von den verschiedenen Racen der Menschen“ entwickelte Kant den Begriff einer Naturgeschichte im Unterschied von einer blos classificirenden Naturbeschreibung und bemerkte: „die Naturgeschichte würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere) die sie durch Wanderungen (Migration) erlitten haben und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen derselben Gattung machen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.“ Weil es in der Natur der organischen Wesen liege, dem Boden in langen Zeugungen anzuarten, so folgerte Kant, dass wir nirgends mehr in der Welt die ursprüngliche, menschliche Gestalt unverändert antreffen. Als Grund der Umwandlung vermuthet er einen Einfluss der klimatischen Verhältnisse auf das Zeugungssystem — und erklärt: wenn die Natur ungestört viele Zeugungen hindurch wirken kann, so bringt sie jederzeit einen dauerhaften Schlag hervor. Die Unterschiede zwischen Varietäten, Spielarten, Racen, erschienen ihm fliessend, selbst der Unterschied von Art und Abart galt ihm nicht für unübersteiglich. Unter Ausschliessung vieler Local-

[1]) Vgl. die eben erschienene Schrift von Fritz Schulze, Kant und Darwin (Jena 1875), eine fleissige, vollständige Zusammenstellung aller Aeusserungen Kant's über Abstammung und Entwicklung der Lebewesen.

schöpfungen entscheidet er, eine Thiergattung, die eine gemeinschaftliche Abstammung hat, enthält unter sich nicht mehr verschiedene Arten, sondern nur erbliche Abarten. Das Gewicht, das er bei Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace auf die Erhaltung erworbener Charaktere durch Vererbung legt, die Kritik ferner, die er an dem gewöhnlichen Zweckbegriffe vornimmt, lassen uns in ihm einen Vorgänger der Descendenzlehre erkennen. Schon frühe hatte er sich von missbräuchlicher Anwendung des die Natur vermenschlichenden Zweckes frei gemacht, er spottet bereits 1763 über die aufgeklärte Absichtlichkeit, womit die physisch-teleologischen Verfasser die Natur heimsuchen, „als ob die Laufrinnen der Flüsse eigens von Gott ausgehöhlt wären". Und wie sehr er sich in der kritischen Periode der Abstammungslehre näherte und wie er nur noch durch das Festhalten an dem Artdogma gehindert war, die entscheidenden Consequenzen zu ziehen, kann die folgende Stelle aus der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zeigen: „was die Veränderung betrifft, der gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, kann nicht füglich anders als gelegentliche Entwicklung einer ursprünglich in der Species vorhandenen, zweckmässigen Anlage beurtheilt werden... Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein mögen[1]." Weit entfernt, auf Grund solcher Aeusserungen Kant zu einem Darwinianer vor Darwin machen zu wollen, erkennen wir in denselben nur die Natürlichkeit seiner Denkweise, die hohe Befähigung, die er für die Naturforschung besass.

Wir haben indess nicht vor, Kant's einflussreiche Stellung zu den Naturwissenschaften von Neuem zu erörtern. Die angeführten Stellen bezweckten nur, die Einwirkung seiner echt natur-

---

[1]) IV, S. 314.

wissenschaftlichen Denkart auf die Ausbildung seiner philosophischen Methode zu begründen. Die Naturwissenschaft hat in der Person Kant's den erheblichsten Antheil an der Reform der Philosophie genommen.

Ich glaube zeigen zu können, dass der Einfluss der Naturphilosophie Newtons auf die Entstehung der kritischen Philosophie Kant's kein geringerer war, als selbst der Einfluss Hume's. Ging auch von dem letzteren eine specifisch philosophische Anregung aus, so wirkte dafür die erstere bestimmend auf die Methode im Allgemeinen ein. Von der Gründlichkeit, womit Kant sich die Principien und das Verfahren der philosophischen Naturwissenschaft Newtons aneignete, von der Selbstständigkeit womit er sie erfasste und fortbildete, gibt seine berühmte Naturgeschichte und Theorie des Himmels ein wahrhaft grossartiges Dokument. Kant war der bedeutendste Anhänger Newton's in einer Zeit, in welcher in seinem Vaterlande die Leibniz-Wolffische Philosophie, die in mehr als einer Hinsicht einen Gegensatz zu Newton bildet, herrschte und in rein philosophischen Dingen auf ihn selbst massgebend war. Der Gegensatz von Leibniz und Wolff zu Newton betrifft, so weit er hier in Betracht kommt, die Auffassung des Raumes und die Stellung der Erfahrung in der wissenschaftlichen Erkenntniss. Leibniz und Wolff fassen den Raum relativ auf, Newton erfasste ihn im Sinne der Geometrie und Mechanik, also absolut. Jene erkennen in ihm nur ein Verhältniss der Dinge, das Verhältniss ihres Zusammenseins, ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit, welches, wenn es von den Sinnen verworren vorgestellt wird, Raum wird und heisst. Folgerichtig leiten sie den Raum von den Dingen ab; sie beginnen mit der Ordnung der Dinge und erklären eine gewisse Ordnung derselben für den Raum. Sie stellen die Dinge dem Raume voran. Newton dagegen, dessen geistiger Blick auf dem kosmischen Raume ruhte, erkannte, dass die sinnliche Vorstellung räumlicher Verhältnisse der Dinge den Raum voraussetze, folglich setzte er die Dinge, wie es natürlich und nothwendig ist, in den Raum hinein. Er unterscheidet demnach den absoluten, wahren und mathematischen Raum (und ebenso die Zeit) von dem rela-

tiven, erscheinenden, gewöhnlichen Raume. Jener ist nichts anderes, als der Weltraum selbst, der ungeschlossene alle Dinge umfassende und allen Dingen die Stätte des Daseins in der Erscheinung bereitende Raum, dieser ist der Inbegriff der besonderen räumlichen Verhältnisse der Dinge unter einander. Von jenem lehrt Newton, dass er seiner Natur nach ohne alle Beziehung zu einem äusseren Dinge, zu Etwas ausser ihm vorhanden, sich selbst gleich und unbeweglich sei; während der relative Raum nur ein Theil, ein bestimmtes Maass oder irgend eine bewegliche Richtung sei, die von unserem Sinne aus durch ihre Lage zu den Dingen bestimmt wird. Ihrer Gestalt und Grösse nach sind der relative Raum und der Theil des absoluten, der durch jenen abgemessen wird, ununterscheidbar dasselbe; aber der Zahl nach können sie verschieden sein. So hat die Atmosphäre ein beständig gleiches Verhältniss zum Erdkörper, sie nimmt aber durch die Bewegung der Erde immer andere und andere Theile des absoluten Raumes ein, Theile, die sich vollkommen gleichen nach Gestalt und Grösse, jedoch der Zahl nach beständig verschieden sind. Dieselbe Betrachtung führt Newton von der Zeit durch, welche absolut ohne Verhältniss zu irgend Etwas ausser ihr, gleichförmig verfliesst und mit einem anderen Worte die beständige Dauer heisst[1]). Eigentlich fliesst die reine Zeit nicht; sie ist gleichsam das Bett für den Fluss der Erscheinungen. Wir verstehen nun, in welchem Sinne der absolute Raum die Bedingung für alle empirisch-räumlichen Bestimmungen ist. Damit Dinge in räumlichen Verhältnissen stehen können, müssen sie nicht nur Verhältnisse unter sich selbst haben, sondern ausserdem und zugleich ein Verhältniss zum absoluten Raume. Nur durch dieses letztere ihnen allen gemeinschaftliche Verhältniss werden die ersteren Verhältnisse zu räumlichen. Ein Ding ist ein räumliches Ding nicht durch das blose Verhältniss seiner Coexistenz mit anderen Dingen, sondern durch sein Verhältniss mit diesen zugleich zum absoluten Raume. Leibniz hielt sich allein an die gleichzeitige Ordnung der Dinge. Sein Raumbegriff

---

[1]) Newtoni princ. mathem. philos. naturalis. Scholion ad def. 8.

ist abstract. Er abstrahirte gerade von dem Eigenthümlichen, was jene Ordnung erst zu einer Raumordnung macht. Oder er abstrahirte vom Raume und erhielt dafür ein blos gedachtes Verhältniss. Die Gleichzeitigkeit der Dinge ist noch kein Nebeneinander derselben; auch dann noch nicht, wenn diese Gleichzeitigkeit als gegenseitig genommen wird. Wir erhalten damit wohl die Einheit der Mannigfaltigkeit gleichzeitiger Dinge, einen begrifflichen Bestandtheil des Raumes — aber nicht diesen selbst. So sind Empfindung und Gefühl gleichzeitig und einheitlich verbunden, aber nicht in einem räumlichen Verhältnisse stehend; Geschmäcke, Gerüche, Töne sind simultan mit Farben, Druckempfindungen, Muskelgefühlen, aber sie bilden zusammen noch keinen Raum. Wenn also Newton den absoluten, für sich bestehenden, unbeweglichen Raum dem relativen Raume zu Grunde legt, und in der Bewegung des relativen Raumes diesen successiv Theile des absoluten einnehmen lässt; so ist er augenscheinlich der Leibnizischen Lehre gegenüber im Rechte. Die zweite Differenz seiner Naturphilosophie von der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie betrifft die Bedeutung der Erfahrung als eines nothwendigen Bestandtheiles aller Erkenntniss. Nach Newton geht der Weg des Erkennens von den Erscheinungen durch Induction zu den Ursachen der Erscheinungen; aber diese Ursachen müssen wahre Ursachen (verae causae) sein, d. h. ihr Stattfinden muss durch Erfahrung bewiesen werden. Durch diese einzige Forderung, dass die Ursachen wahr sein müssen, scheidet sich Erfahrungserkenntniss von müssiger Speculation, echte Naturwissenschaft von Metaphysik. Die Erfahrung bildet nicht blos den Ausgangspunct, sondern auch den Schlusspunct des Erkennens. Die Operationen des Denkens gehen niemals über die Erfahrung hinaus, widrigenfalls sie ins Leere gerathen müssten, sie verwandeln nur gegebene Erfahrung in begriffene, die unverbundene, zufällige Erfahrung in gesetzlich verknüpfte, also nothwendige. Jede Ursache, deren Stattfinden in der Erfahrung nicht gezeigt wird, ist so lange eine Fiction oder besten Falls eine Hypothese, ein möglicher Obersatz zu dem der Untersatz, die Erfahrung, fehlt, um einen Schlusssatz zu geben. Die Maxime des Naturforschers ist der

Satz Newton's: hypotheseas non fingo. Alles würde sofort begreiflich sein, wenn es erlaubt wäre, Ursachen zu erdenken. So erdachte sich Leibniz die Monade und nachdem er sie mit Vorstellungs- und Triebkräften ausgestattet hatte, war es ihm ein Leichtes, alles Uebrige nach dem Leitfaden des zureichenden Grundes begreiflich zu machen. Il n'y a que le premier pas qui coûte. Alles Erkennen a posteriori war nach den Principien des Leibniz im Grunde ein verworrenes Erkennen a priori — eine dunkle, nicht hinlänglich aufgeklärte Verstandeserkenntniss. Reines Wissen und Erfahrung waren nur in dem Grade der Helligkeit des Bewusstseins, nicht ursprünglich und wesentlich verschieden. Die Erfahrung war nicht mehr der Stoff und die Grenze des Erkennens, sondern sie war ein unklares, undeutliches Wissen. Damit war ein schrankenloser Dogmatismus verkündet; die philosophische Monade konnte nicht blos die Form der Erscheinung, sondern den gesammten Inhalt des Daseins aus sich selber entwickeln. Dieser unendlichen Begriffsentwicklung gebietet die Naturwissenschaft Newton's mit ihrem Erfahrungsprincipe Halt; sie erklärt Begriffe für leere Hirngespinnste, die nicht ihren sämmtlichen Inhalt aus der Erfahrung geschöpft und den lautern Quell der Erfahrung unvermischt in sich aufgenommen und bewahrt haben.

Niemals war Kant in der Raumlehre Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie. In der Schrift von der Schätzung der lebendigen Kräfte leitete er den Raum nicht von einem Verhältniss des blosen Zusammenseins der Dinge ab, er führte ihn zurück auf ein bestimmtes Wirkungsgesetz der Substanzen. Und in der für seine Bildungsgeschichte höchst bedeutsamen Abhandlung: metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali [1]), ist er grundsätzlich mit Newton einverstanden, er verbindet hier die mathematischen Principien der natürlichen Philosophie mit der physischen Monadologie, d. i. der Atomistik. Diese Abhandlung entstand 1756, in demselben Jahre, in dem die Naturgeschichte des Himmels erschien. Die intensive Beschäftigung mit

[1]) V, S. 255—274.

zum Theil noch heute nicht überwunden sind[1]). Für das Verständniss der Methode Kant's ist es nun von Wichtigkeit zu bemerken, dass er bereits in dieser Schrift das Ansehen der Geometrie und Erfahrungswissenschaft als durchaus gleichberechtigt, ja zum Theile selbst als überlegen den Ansprüchen von Seite der Metaphysik gegenüberstellt. Er war also schon damals kein Anhänger der Schulphilosophie mehr. Wolff hatte die philosophische Erkenntniss, als die vollkommen begriffsgemässe, der mathematischen übergeordnet; von der Metaphysik gehen nach ihm die Entscheidungen über die Wissenschaftsfragen überhaupt aus. Kant stellt die Mathematik neben die Philosophie, er will zwischen ihnen vermitteln; wo er aber eine Vermittlung nicht möglich findet, steht er auf der Seite der Gegenpartei. Er führt gegen Leibniz-Wolff den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raumes. Es ist interessant zu sehen, wie Kant die Puncte des Gegensatzes zwischen Verstandesmetaphysik und mathematischer Naturwissenschaft scharf und bündig darstellt. Jene läugne hartnäckig die Theilbarkeit des Raumes ins Unendliche, welche die Geometrie mit der an ihr gewohnten Gewissheit beweise. Jene verwerfe den Raum als Voraussetzung der ungehemmten Bewegung, diese erweise ihn als dazu nothwendig. Jene halte die allgemeine Gravitation für eine Chimäre, während die Naturphilosophie dieselbe zu den sicher erkannten Ursachen der Erscheinungen zähle. Den Widerspruch zwischen der Einfachheit und endlichen Zahl oder Discretion der Atome und der unendlichen Theilbarkeit und Stetigkeit des Raumes sucht Kant durch Berichtigung des Begriffs der Raumerfüllung zu heben. Das materielle Element erfüllt den Raum nicht durch sein bloses Dasein, sondern durch die Actionsphäre seiner Wirkungen. Durch seine äusseren, auf andere Elemente bezogenen Wirkungen beschreibt das Element der Materie ein Element des Raumes. Im Raume sind daher nicht die inneren Determinationen, die eigenen Erregungen des Elementes

[1]) Du Bois-Reymond hat in dem bekannten Vortrag über die Grenzen des Naturerkennens den Widerspruch zwischen der Atomistik und der unendlichen Theilbarkeit des Raumes von neuem geltend gemacht und denselben für unlösbar erklärt.

anzutreffen, sondern nur die äusseren Erscheinungen derselben. Wer das Raumelement in Gedanken theilt, theilt nur die Quantität des Wirkungskreises, nicht das wirkende Element selber. Unbeschadet der Einfachheit des Elementes können sich also seine Wirkungen in dem ins Unendliche theilbaren Raumelemente[1]) stetig verbreiten. Das für sich Existirende wird durch die ins Unendliche gehende Theilung seiner äusseren Erscheinung nicht erreicht; die Theilung der Wirkungen ist keine Spaltung des wirksamen Atoms. — Eine Folge dieser Lehre wäre der Satz: ein Element der Raumerfüllung, stetig und daher unendlich theilbar, ist nur die Erscheinung oder Wirkung eines Elementes der Substanz, welches für sich, d. i. in abstracto betrachtet, unräumlich gedacht werden muss. Die Hypothese, welche Kant zur Beseitigung des Widerspruches zwischen der Stetigkeit des Raumes und der Discretheit und Einfachheit der raumerfüllenden Elemente ausbildet, ist gleich der auch gegenwärtig vielfach beliebten Annahme einer dynamischen Atomistik. Später hat Kant die Atomistik gänzlich aufgegeben und einen reinen, dafür auch halt- und kernlosen Dynamismus der Materie ausgebildet, worüber in der Folge zu handeln sein wird, und worin die einzige principielle Differenz der metaphysischen Anfangsgründe und der physischen Monadologie zu finden ist.

Aus dieser Betrachtung der kleinen aber wichtigen Schrift vom Jahre 1756 folgt, dass Kant in der Frage nach der Natur des Raumes sich auf die Seite der Geometrie, also der Leibniz-Wolffischen Lehre entgegen stellte. Die Newtonische Naturphilosophie hatte seinen Geist über die deutsche Begriffsphilosophie hinausgeführt. Von Newton lernte er, den absoluten Weltraum in Erwägung zu ziehen, den Raum, der nicht durch Zusammensetzung aus Monaden erst gewonnen werden kann, sondern als das Princip aller Zusammensetzung und alles räumlichen Erscheinens und Wirkens, diesen zu Grunde liegen muss. Mit dem Unendlichkeitsprobleme ging ihm zuerst das Bewusstsein des

[1]) Nicht Puncte — denn der Punct ist nicht das Element des Raumes, sondern eine Grenze im Raume.

Gegensatzes von Begriffsmetaphysik und mathematischer Naturerkenntniss auf. Kein Wunder, wenn ihn dieses Problem noch öfter beschäftigt hat, wenn er noch in der Vernunftkritik in einer Anmerkung zur Aesthetik auf dasselbe zurückkommt, es daselbst unter den unvermeidlichen Antinomien aufführt und noch einmal in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft von den Anmaassungen einer sich überhebenden und missverstehenden Metaphysik redet, die den augenscheinlichsten Beweisen der Geometrie zum Trotze die unendliche Theilbarkeit des Raumes verleugnet. An dieser Stelle war das Ansehen der dogmatischen, über die Wirklichkeit aus Begriffen entscheidenden Metaphysik vernichtet. Sie musste sich unter dem grösseren Gewichte der geometrischen Beweise beugen, ihr Geltungskreis zeigte sich durch die Selbstständigkeit der mathematischen Naturforschung erheblich eingeschränkt.

Bald sollte ihre Autorität noch tiefer sinken. Unter dem Einflusse Hume's erfolgte eine weitere Entfernung Kant's von den Lehrsätzen der Schule. Noch 1755 hatte er das Princip der Wolffischen Philosophie, vermittels welches diese begriffliche und factische Erkenntniss identificirte, oder vielmehr beide Erkenntnissarten vermengte, den Satz vom zureichenden Grunde, der Hauptsache nach angenommen und gegen die Einwendungen von Crusius vertheidigt. Jetzt entdeckte er zu Folge jenes Einflusses den wesentlichen Unterschied beider Erkenntnissarten, er fand, dass der logische Grund niemals dem Realgrunde gleich gesetzt werden könne. Damit war die Fähigkeit der Metaphysik, materielle, inhaltliche Erkenntnisse aus sich oder a priori zu entwickeln, bestritten und die Nothwendigkeit einer gründlichen Reform dieser Wissenschaft erkannt. Wie jede andere Wissenschaft, so hatte auch die Metaphysik den Inhalt ihrer Erkenntnisse fürderhin der Erfahrung zu entnehmen. „Die echte Methode der Metaphysik ist im Grunde einerlei mit derjenigen, die Newton in die Naturwissenschaft einführte[1])". Wie das Ver-

[1]) In den Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze etc. I, S. 92. Um die nahe Verwandtschaft dieser Schrift mit der Abhandlung über physische Monadologie hinsichtlich des methodischen Standpunctes,

fahren Newton's nicht mit der Geometrie anhebt und lediglich in einer mathematischen Entwicklung besteht, sondern von dem Grunde sicherer Erfahrungen ausgeht, die dem formalen Vorstellen der Mathematik erst Inhalt und Bedeutung verleihen, so hat auch die verbesserte Methode der Metaphysik nicht aus reinem Raissonnement, aus bloser Begriffszusammensetzung zu bestehen; sondern sichere Erfahrungen zu Grunde zu legen. Nur sind die Objecte dieser Erfahrung: Begriffe; desshalb heisst die hier gebrauchte Art der Erfahrung innere Erfahrung. „Suchet durch sichere, innere Erfahrung, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen.“ Die Erfahrung, welche für die Metaphysik verlangt wird, ist eine zergliedernde Erfahrung, die Analyse der Begriffe, die wir haben. Begriffe dürfen nicht willkürlich durch Zusammensetzung erdacht werden, sie müssen gegeben sein; gegebene Begriffe, nicht erdachte, wie die Leibnizische Monade, bilden den Grundstoff der Metaphysik. Sagen wir also, Analytik der Erfahrungsbegriffe wird als der erste Theil der neuen, philosophischen Methode gefordert. Die Erfahrung wird als Grundlage und Grenze des begrifflichen Verfahrens hingestellt. Es handelt sich nicht mehr darum „das Wesen einer Sache“ begrifflich zu erschöpfen, oder gar aus Begriffen abzuleiten, sondern dasjenige zu ermitteln, was wirklich in der Vorstellung der Sache gegeben ist. So sucht auch der Naturforscher nicht das Wesen einer Ursache zu begreifen, vielmehr bedient er sich einer wirklich gegebenen Ursache zur Verknüpfung der Erscheinungen.

Nach zwei Seiten suchte Kant diese Aufgabe in der vorkritischen Zeit zu erfüllen. Er suchte die Form der metaphysischen Beweisführung zu vereinfachen und er wollte den Inhalt ihrer Erkenntnisse bestimmen, die „unerweislichen Begriffe“, die den Stoff ihres synthetischen Aufbaues hergeben. Er vereinfachte die

den beide einnehmen, zu zeigen, wiederhole ich; dass die wesentlichen Resultate der letzteren in die erstere aufgenommen wurden. (S. 93 ff.). Ich erlaube mir besonders aufmerksam zu machen auf die gleichlautende Erörterung des Begriffs der unmittelbaren Einwirkung im Sinne Newton's im Unterschiede von der Einwirkung durch Berührung. (S. 94 der Preisschrift und V, S. 268, Sect. II, Prop. IX.)

Syllogistik, indem er das Schliessen auf ein mittelbares Urtheilen zurückführte, auf die Erkenntniss eines Merkmals einer Sache durch ein anderes nach der Regel: das Merkmal eines Merkmales ist auch ein solches der Sache selbst und was vom Merkmal einer Sache ausgeschlossen ist, ist auch von dieser selbst auszuschliessen. Statt des zwar richtigen, aber etwas vagen Princips de omni et nullo führte Kant das Princip der mittelbaren Prädication ein, das im Vergleich zum ersteren nicht nur bestimmter, sondern auch weiter tragend, nämlich auch von den Begriffen der Gesetze geltend ist. Mit der entdeckten Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren war zugleich ein guter Theil der bisherigen, die syllogistische Methode befolgenden Metaphysik als Spitzfindigkeit gekennzeichnet. Die Gegenstände nun, auf welche die vereinfachte Schlussform angewandt werden soll, sind die Elementarbegriffe der Erfahrung. Es ist dasselbe Bestreben, das Einfache im Denken aufzufinden, welches Lambert anleitete, Locke mit Wolff zu verbinden, und welches Kant bestimmte, die Metaphysik durch die Methode der rationellen Erfahrungswissenschaft umzugestalten. Wie weit übrigens Kant entfernt blieb, den Rationalismus überhaupt zu verwerfen, weil er den unbedingten oder dogmatischen Rationalismus verwarf, zeigt sein Verfahren bei der Ermittlung der Elementarbegriffe der Erfahrung, — ein Verfahren, das selber durchaus das Gepräge der strengen, begrifflichen Methode aufweist. Wo immer er sich der englischen Philosophie in den Ergebnissen näherte, da blieb doch sein Verfahren von der deutschen Schule beeinflusst. So erweist Kant den Unterschied von Ursache und Grund, indem er die Begriffe des logischen Widerspruchs und der Realopposition vergleicht. Beide unterscheiden sich in ihren Folgen. Die logische Opposition hat zur Folge die Aufhebung des Begriffs, ein unvorstellbares Nichts, die reale hat Etwas zur Folge; gleiche, entgegenstrebende Kräfte z. B. bewirken Ruhe, diese Folge ist vorstellbar, sie ist selbst eine Wirklichkeit. So liefert ferner Kant einen Beweisgrund zur Demonstration Gottes, und zwar den einzigen, der nach seinem Dafürhalten möglich ist. Sein Beweisgang hat mit demjenigen, den Locke antrat, in den Ergebnissen völlige Aehnlichkeit, während

er in der Form von diesem gänzlich abweicht. Beide beweisen den Satz, dass ein nothwendiges Dasein angenommen werden müsse, beide zeigen, dass dieses Dasein Gott sei. Während aber Kant von der inneren Möglichkeit oder dem Begriffe der Dinge ausgeht, und nachweist, dass das Stattfinden dieses Begriffs zugleich die nothwendige Bedingung desselben, das Dasein des Absoluten beweise, geht Locke von einem wirklich gegebenen Dasein, der Existenz des eigenen Selbst, aus und gelangt von diesem aus zur Annahme einer unbeschränkten Wesenheit. Kant beweist ferner aus dem Begriff des absoluten Daseins seine göttlichen Eigenschaften, Locke beweist sie aus Erfahrungsanalogieen, die nothwendig zu einem höchst intelligenten, in seiner Macht vollkommenen Wesen hinleiten.

Kant bekämpfte die dogmatische Metaphysik mit ihren eigenen Waffen. Er ging auf ihrem eigenen Wege über ihre Lehrsätze hinaus, was freilich in dem zuletzt angeführten Falle nicht gilt. Er verfolgte das rationelle Verfahren bis an das Ziel und entdeckte so die Grenzen, aber auch die wahre Bedeutung desselben.

Nachdem solchergestalt Kant, bestimmt durch das Beispiel der naturwissenschaftlichen Methode und angeregt durch die Erinnerung Hume's gegen den Missbrauch des Causalitätsgesetzes, von der Nothwendigkeit überzeugt worden war, die Metaphysik zu reformiren, und nachdem er erkannt zu haben glaubte, dass diese Reform in der Befolgung jener Methode geleistet werden könnte; reifte in ihm der Entschluss, ein Werk über die eigenthümliche Methode der Metaphysik zu schreiben, eine Propädeutik also zu aller künftigen Metaphysik. Er fasste den Plan zu jenem Werke, das sich, obschon erst nach mancherlei weiteren Entwickelungen zur Kritik der reinen Vernunft gestalten sollte. Auf dieses Vorhaben, womit sich Kant trug, zielt seine Bemerkung in der Abhandlung über die negativen Grössen: er werde dereinst sein Ergebniss, dass die Beziehung des Realgrundes auf die Folge nicht durch ein Urtheil, sondern durch einen Grundbegriff ausgedrückt werde, der Welt ausführlich vorlegen.[1] Mit

[1] Cohen bezieht (a. a. O.) diese Stelle mit Unrecht auf die Schrift

Recht erblickten Tieftrunk und Fischer in diesem Versprechen das Programm der späteren Vernunftkritik. Noch bestimmter tritt uns dieses Vorhaben aus dem ersten Briefe Kant's an Lambert entgegen (31. Dec. 1765). Hier erzählt Kant, eine Schrift von ihm über „die eigenthümliche Methode der Metaphysik" sei bereits im Messkataloge angekündigt worden, er habe jedoch die Vollendung derselben noch ausgesetzt, weil es ihm zwar nicht an Beispielen der verkehrten Methode fehlte, wohl aber an Sätzen, die das richtige Verfahren zeigen könnten. Er ziehe daher vor, zunächst die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zu bearbeiten. Offenbar haben wir hier schon die Umrisse der künftigen, literarischen Unternehmungen Kant's. Die projectirte Schrift über die Methode nimmt genau die Stelle der späteren kritischen Werke ein, an welche sich wirklich die metaphysischen Anfangsgründe angeschlossen haben. Eine weitere Verdeutlichung erfährt dieser Plan ein Jahr darauf in der Schrift: Träume eines Geistersehers. Aus den hier gegebenen Andeutungen lassen sich die Grundsätze der vorkritischen Methodenlehre entnehmen. Es heisst, die Metaphysik leiste zweierlei Vortheile. Der erste sei, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es den Geheimnissen der Dinge nachspähe. Es ist dies die Aufgabe der bisherigen Metaphysik, ihrer Natur nach unlösbar und die Erwartung der Lösung beständig täuschend. Der andre Vortheil sei der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen, er besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniss die Frage

---

vom Beweisgrunde, als enthielte diese die Erfüllung der hier räthselhaft ausgesprochenen Verheissung, und folgert daraus die spätere Entstehung der gedachten Schrift. Allein, war in jener Stelle die Causalität auf „unerweisliche Grundbegriffe" auf Fundamentalverhältnisse der Erfahrung zurückgeführt, so in dieser Schrift der Begriff des Daseins, der gleichfalls „unerweislich" sein soll. Ist jene Zurückführung ein Räthsel, das einer ausführlichen Lösung bedarf, so gewiss nicht minder dieselbe Behauptung vom Begriff der Existenz. Niemand wird aus der Schrift vom Beweisgrunde hinsichtlich dieses Problemes mehr finden können als in der Abhandlung von den negativen Grössen.

zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Eine Grenze des Erkennens bilden die „Data" der Erfahrung. Es ist vergeblich über Dinge nachzuforschen, wozu die „Data" in einer anderen, als der empfundenen Welt, liegen, über Dinge jenseits des Bereiches der Erfahrung. Die negative Form, die positive Bedeutung einer solchen Grenzbestimmung des Wissens werden vortrefflich mit den Worten gezeichnet: „ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne, ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wissen."[1] Das Zurückkommen von einer vergeblichen Untersuchung ist auch ein Fortschritt; der Beweis des Nicht-wissen-könnens auch ein Wissen. Als feste Stützpuncte des Erkennens erscheinen also hier die Elemente der Erfahrung. Durch Auflösung der zusammengesetzten Erscheinungen gelangen wir zu Elementarvorstellungen, den Empfindungen in ihrer Bestimmtheit einerseits, den „Fundamentalsverhältnissen" der Causalität, den Begriffen der Existenz, des Raumes, der Zeit andrerseits. In Bezug auf diese Grundlagen der Erfahrung hat jede philosophische Aufgabe bestimmt zu werden. Es muss gezeigt werden, in welchem Zusammenhange sie mit der Erkenntniss des Gegebenen stehe, in wie weit sie inhaltlich determinirt sei. Aufgaben, die nicht aus diesem Grundstoffe des Wissens bestimmt sind, sind unlösbare Aufgaben.

Die Aufgabe der vorkritischen Periode war die Entdeckung der Elemente der Erkenntniss, das Verfahren, das Kant dabei beobachtete, die Zergliederung der Erfahrung überhaupt, des Umkreises der gegebenen Begriffe. Dieses Verfahren ist der analytischen Methode der Naturforschung nachgebildet; und nur in wie weit die Methode Locke's eine Aehnlichkeit hat mit der naturwissenschaftlichen Methode, ist sie auch dem hier befolgten Verfahren Kant's ähnlich. Während aber Locke die Weise der

[1] VII. 1. S. 98 u. ff.

im engeren Sinne empirischen Naturwissenschaft befolgte, ging Kant der Analogie der strengen, mathematischen Naturwissenschaft nach. Dadurch ist sein Verfahren schon formell betrachtet höher geartet. Die Philosophie ist ihm auch in der vorkritischen Zeit keine blose Erfahrungswissenschaft, weil auch die Naturerkenntniss keine reine Empirie ist. Den Gegenstand der Kantischen Methode bildet die allgemeine Erfahrung, die Begriffe „von irgend welcher allgemeinen Beschaffenheit", ihr Ziel ist die Ermittlung des Inhaltes, nicht eine Theorie der Entstehung der Begriffe. Es sollen nicht die Verstandeskräfte, sondern die Erfahrungsbegriffe in ihre Elemente zerlegt werden. Das Ziel der Locke'schen Methode war die Vorstellungsbildung; es galt ihr, die Gelegenheitsursachen der Entstehung der Begriffe zu erkennen. In Bezug auf diese psychologische Frage ist Kant schon in der Preisschrift anderer Ansicht als Locke. Das Bewusstsein überhaupt, der Begriff einer Vorstellung, erklärt er hier, kann „beinahe gar nicht aufgelöst werden".[1]) In der That erkennen wir wohl in der Vorstellung elementare Unterschiede, die Empfindung, die Form der Empfindung, den reflexiven Bestandtheil der Beziehung der Vorstellung auf ein Ich und ein Object, aber was eine Vorstellung, ein Bewusstsein überhaupt sei, lässt sich nicht weiter erklären, da das Bewusstsein zu aller möglichen Erklärung die Voraussetzung ist. Die Vernunftkritik wird beweisen, dass das Bewusstsein überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eine Bedingung derselben ist. So war schon die vorkritische Methode über eine subjective, psychologische Betrachtungsweise hinaus gekommen. Sie zergliederte und verglich unmittelbar die Begriffe selbst, um den gegebenen Bestandtheil derselben, von dem erst durch die Verbindung der Begriffe gesetzten Theil zu unterscheiden. Die Analytik der Begriffe ist der Anfang ihrer Kritik. Erst muss die Erfahrung anatomisch in ihre Grundbestandtheile zerlegt werden, bevor man physiologisch die Function und Bedeutung dieser Grundbegriffe erforschen kann.

Die Analysis der Begriffe, so weit sie in der vorkritischen

[1]) I. S. 84.

Zeit durchgeführt erscheint, zeigt einen doppelten Mangel, in dessen Beseitigung die weitere Entwicklung der Methode besteht: Die Erfahrungsbegriffe werden noch als gleichartig neben einander geordnet, und es fehlt die Gewähr für ihre Vollständigkeit, die Möglichkeit, sie systematisch zu verknüpfen. Dem ersten Theile des Mangels hat die Dissertation vom Jahre 1770 abgeholfen, sie hat den Artunterschied zwischen den sinnlichen Elementarbegriffeu und den logischen Grundlagen der Erkenntniss nachgewiesen. Der zweite Theil der Aufgabe wurde bald nachher gelöst, das System der Verstandesbegriffe aus der Form der Urtheile entwickelt.

Es war eine Entdeckung nothwendig, um diesen Fortschritt in der Methode zurücklegen zu können. Diese Entdeckung machte Kant auf Grund seiner erneuten Untersuchung der Raumvorstellung. Hier greift die kleine Schrift des Jahres 1768 vom absoluten, ursprünglichen Raume bestimmend in die Entwicklung der kritischen Methode ein. Der Ranm wird als ein Grundbegriff ganz eigener Art erkannt. Obschon nicht selber Gegenstand einer äusseren Empfindung, ist er doch die Bedingung jeder äusseren Empfindung und dessbalb sinnlicher Natur. Das Object dieser Vorstellung ist einig, stetig und ungeschlossen, es ist eine Wirklichkeit ohne Substanz und Gehalt, eine formale Wirklichkeit, keine materiale. Eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf einen einzigen Gegenstand bezieht, wie die Vorstellung des Raumes, ist Anschauung. Wäre der Raum ein abstracter Begriff, so müsste er ein Merkmal der Dinge sein, das Merkmal ihres Nebeneinanderseins. Nun gewinnen wir die Raumvorstellung nicht durch Ableitung aus den Verhältnissen der Dinge; wir gelangen vielmehr zu seiner Vorstellung nur dadurch, dass wir von den Dingen abstrahiren, das abgesehen von den Dingen Vorhandene ist der Raum. Die Vorstellung vom Raume ist Anschauung, und, weil der Raum Bedingung der äusseren Verhältnisse der empfundenen Objecte ist, so ist diese Anschauung — Grundanschauung. Sie gehört zum Begriff oder zur Möglichkeit der Anschauung. Eine solche Anschauung ist nur denkbar, wenn der Grund ihrer Entstehung in der sinnlichen oder empfänglichen Natur des Be-

wusstseins liegt, also ist der Raum, subjectiv genommen, oder nach der Seite seines Ursprungs betrachtet, Form der Sinnlichkeit. Derartige Betrachtungen waren es, die Kant von der in der Schrift des Jahres 1768 gewonnenen Einsicht zu der Lehre vom Raum und ebenso von der Zeit, wie sie die Dissertation von 1770 darstellt, hinüberleiteten. Sofort traten den sinnlichen Elementarbegriffen die Grundbegriffe des Verstandes gegenüber, die Begriffe nämlich, welche nicht die Form der Anschauung eines Objectes ausdrücken, sondern die Form seines Denkens enthalten. Dem Raume und der Zeit stellten sich die Begriffe der Möglichkeit, der Existenz, der Nothwendigkeit, der Substanz, der Ursache gegenüber, als intellectuelle Erfahrungsbegriffe im Vergleich zu den sinnlich formalen. Durch diese Gegenüberstellung schien sich die Vorstellung der Dinge wie mit einem Schlage realer und übereinstimmender zu gestalten, als je zuvor. Wenn Raum und Zeit den Grund ihres Ursprunges in sinnlichen Vorstellungsarten des Subjectes haben, so sind die Gegenstände in Raum und Zeit nur die Wirkungen der eigentlichen Dinge auf die Natur und Weise der subjectiven Auffassung, — sie sind Erscheinungen. Gelingt es uns nun, die intellectuellen, sich auf die Objecte überhaupt und unangesehen ihrer Erscheinung oder Anschauung, beziehenden Begriffe sorgfältig von der Vermischung, von dem „Contagium" mit den Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung frei zu erhalten, so stellen diese Begriffe sogleich die Dinge vor, wie sie sind. Hierdurch schien sich das Räthsel der Metaphysik, in ihrem ontologischen Theile, mit einem Male zu lösen. Diese Wissenschaft wollte die Form des Seienden überhaupt ermitteln, sie wollte die Lehre von den Dingen, von der Existenz an sich sein, und hatte nicht die sinnlichen Bedingungen ihrer Erscheinung von den durch die Begriffe allein erkennbaren Principien ihres Seins getrennt. Sie hatte vom Raume als einem Verhältniss der Dinge selbst gehandelt, während er nur eine Form ihrer Anschauung ist. Was die Metaphysik erstrebte, war gegenständliche Erkenntniss rein aus Begriffen. Der Grund, warum sie dieses Ziel nicht erreichte, war ihre Unbekanntschaft mit dem Unterschiede von Erscheinung und Ding. Sie hatte Erscheinun-

gen für Dinge genommen. Durch Berichtigung dieses Irrthums schien das Hinderniss ihres Fortschrittes beseitigt. Die Begriffe erhielten dem Anschein nach ein neues, fruchtbares Feld, die intelligible Welt, das System der Dinge, wie es unabhängig von der Form seiner Erscheinung in der Sinnlichkeit des Menschen ist. Der wahrgenommenen Welt der Erscheinungen der Dinge lag eine an sich wirkliche Welt zum Grunde, das Correlat der reinen Begriffe. Ich brauche kaum zu sagen, dass diese Trennung der Welt nach der sinnlichen Form ihrer Erscheinung, nach der begrifflichen Erkenntniss ihres Seins, der Standpunct der Dissertation vom Jahre 1770 ist. Wohl aber betrachte ich es als Probe der Richtigkeit meiner Darstellung, dass durch dieselbe die scheinbare Wendung zum Dogmatismus vollkommen erklärlich, ja nothwendig wird. Verglichen mit den Schriften aus der Periode von 1762—1768 ist die Dissertation über die Form und die Principien der sinnlichen und intelligiblen Welt dogmatisch. Aber dieser Dogmatismus lag mitten im Wege zum endgiltigen Kriticismus. Er war der unvermeidliche Durchgangspunct zu dem letzteren. Die erste Folgerung aus der Trennung von sinnlichen Elementarbegriffen, die Nichts als die formalen Bedingungen unserer Auffassung der Dinge ausdrücken, und den intellectuellen Begriffen, welche die Denkform des Objectes überhaupt befassen, musste die doppelte Erkenntnissweise der Dinge sein, also ganz unerwartet dem Rationalismus zur Stütze dienen. Nachdem die Schranken der Sinnlichkeit gefallen waren, erhielten die Begriffe eine unermessliche Tragweite. Es musste erst die Erwägung hinzukommen, dass die begriffliche Erkenntniss unvollständig, unbestimmt, leer sei; die Frage musste erst aufgeworfen werden: wie sich überhaupt Begriffe auf Objecte beziehen können, da doch Dinge nicht selbst Begriffe sind; um zur Einsicht zu führen, dass die formale Sinnlichkeit nicht blos die Schranke, sondern auch den Stoff der reinen Erkenntniss bilde.

Wir haben bisher den Entwicklungsgang Kant's bis zur Dissertation vom Jahre 1770 im Allgemeinen dargestellt. Wir werden noch im Besonderen die Ausbildung der Lehre von der Cau-

salität und dem Raume betrachten, wegen der Wichtigkeit, die gerade diese Probleme für die Vernunftkritik haben.

3. Die Analysis der Begriffe führt auf Grundbegriffe, auf letzte Bestandtheile der Erfahrung und des Erkennens. Das Kriterium der begrifflichen Einfachheit, mithin der vollendeten Analysis, ist die unmittelbare Unterordnung der Begriffe unter den Satz der Einstimmigkeit und des Widerspruchs. Ein Begriff ist einfach oder „unerweislich", wenn er nur unter dem formalen Erhaltungsgesetz des Bewusstseins steht, also von keinem weiteren Begriffe abgeleitet werden kann.[1]) Unter den unauflöslichen Begriffen führt Kant ausdrücklich an, die Causalitätsbegriffe, den Begriff des Seins, des Raumes.[2]) Als unauflösliche Begriffe behandelt er ausserdem die Möglichkeit und die Nothwendigkeit.[3]) Augenscheinlich sind diese Begriffe die Vorgänger der Formen der Anschauung und der Kategorien. Für die Kritik der Kategorienlehre ist es von einigem Belang, dass Kant sogleich eine Mehrheit unauflöslicher Begriffe aufführt, wie er später ein mehrgliedriges System von Erkenntnissbegriffen aufstellen sollte. Die wichtigsten unter diesen Begriffen sind Causalität und Raum, die daher besonders behandelt werden mögen, so weit dies nicht schon im Verlauf der bisherigen Darstellung geschehen ist.

Das Causalitätsproblem beschäftigte Kant bereits in der Habilitationsschrift vom Jahre 1755.[4]) Der zweite Abschnitt dieser Schrift handelt vom bestimmenden, oder wie er in der Wolffischen Schule hiess, zureichenden Grunde. Noch ist Kant zwar im Allgemeinen mit Wolff einverstanden, das logische Postulat vom Grunde mit dem Gesetz der Causalität zu identificiren. Aber im Besondern macht er doch eine bemerkenswerthe Unterscheidung. Angeregt durch die Trennung, welche Crusius zwischen Wirklichkeits- und Erkenntnissgrund vorgenommen hatte und an die Eintheilung anknüpfend, die Wolff selbst von den Gründen gegeben hatte, erklärte Kant diesen Unterschied in bestimmterer Weise dahin, dass der Realgrund vorhergängig bestimmend, der Idealgrund durch Consequenz oder nachfolgend bestimmend sei. Der Realgrund

---

[1]) I. S. 104. [2]) I. S. 173. V. 301. [3]) I. 175 u. ff. [4]) I. 1—44.

geht wirklich demjenigen vorher, was durch ihn bestimmt wird, der Erkenntnissgrund folgt eigentlich demjenigen nach, was er bestimmt. So erkennen wir z. B. aus der Verfinsterung der Jupiters-Trabanten durch Consequenz die Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Lichtes. Aber diese Wirkungsweise des Lichtes ist in Wirklichkeit eine Voraussetzung, unter der jene Erscheinung möglich ist. Dagegen bestimmt die Elasticität des Aethers diese Wirkungsweise des Lichtes vorhergängig, sie ist die Ursache derselben. Unser Denken steht mithin zu beiden Gründen in einem umgekehrten Verhältnisse. Das, wovon wir ausgehen, um durch Consequenz zu bestimmen, ist eigentlich die Wirkung des Realgrundes. Der Realgrund bringt die Wahrheit hervor, der Idealgrund erklärt sie nur. Es sei erlaubt in der späteren Sprache der Kritik zu sagen, der Realgrund ist synthetisch, der Idealgrund analytisch. Dass dies wirklich die Meinung Kant's sei, ergibt sich aus folgender Gegenüberstellung: „beim ersteren (dem Grunde der Wahrheit) wird nur von jener Stellung des Prädicates gehandelt, welche durch Identität der Begriffe mit dem Prädicate bewirkt wird, die, es sei an sich, es sei beziehungsweise, im Subjecte enthalten sind, und das Prädicat (das Consequens), das schon dem Subjecte anhängt, wird blos offen dargelegt. Beim letzteren (dem Grunde der Wirklichkeit) wird in Betreff derjenigen Prädicate, die in ihm gesetzt werden, geforscht, nicht ob sie seien, sondern woher das Dasein derselben bestimmt ist."[1]. Die Angabe dieses „Woher" ist die Angabe des Realgrundes.

Was nur durch begriffliche Identität folgt, ohne durch einen vorhergängigen Grund bestimmt zu sein, ist nicht verursacht, es existirt an sich. Es existirt, dies ist Alles, was von ihm zu sagen und zu begreifen ist. Das Princip des bestimmenden Grundes darf daher nicht in einem unbeschränkt allgemeinen Sinn genommen werden, als ob seine Herrschaft die Gesammtheit der möglichen Dinge umfasse. Ausgenommen von dem Principe ist Alles, dessen Existenz absolut, nicht durch einen vorhergehenden

[1]) Prop. IX. S. 19 a. a. O.

Grund bedingt ist, also das Wirkliche als solches und abgesehen von seinen Veränderungen. Damit war eine wichtige Einschränkung des Wolffischen Schuldogmas ausgesprochen, ein Schritt zur Kritik desselben gemacht. Jenes Dogma entschied; Nichts sei ohne Grund, warum es vielmehr sei, als nicht sei; es forderte und setzte voraus, dass es Gründe für Alles gebe, dass der Grund dem Sein selbst vorangehe, es bewegte sich im Leeren einer logischen Unendlichkeit. Kant dagegen entdeckt an der absoluten Wirklichkeit, die er freilich der Gottheit allein zumisst, die unaufhebbare Schranke für den Bereich des Satzes vom Grunde. Auch im Uebrigen sind seine Ausfälle gegen die Dogmen der Schule treffend. Er bestreitet den Satz, dass irgend welche Substanz ohne äussere Einwirkung, ohne Gegenseitigkeit der Wirkung mit anderen Substanzen, der Veränderungen fähig sei, er bestreitet also den Hauptsatz der Monadologie, nach welchem alle Veränderungen insgesammt in isolirten Einfachheiten abspielen sollen. Daher spricht er sich gegen die prästabilirte Harmonie aus und erklärt sich für die wirkliche Verbindung von Seele und Körper. Auch gegen das sogenannte Princip des Nichtzuunterscheidenden wendet er sich und macht geltend, dass Unterschiede des Ortes ebenfalls wahre und wirkliche Unterschiede der Dinge seien.[1]) Innerhalb des gemeinsamen Begriffs vom Grunde hatte sonach Kant eine weiter tragende Unterscheidung des logischen vom realen Grunde

[1]) Ueberhaupt ist die kleine Abhandlung reich an Beziehungen auf spätere Werke, die hier bereits angeknüpft erscheinen. So widerlegt Kant das ontologische Argument mit Gründen, die einigermassen der späteren Widerlegung in der Vernunftkritik vorgreifen. Den Beweisgrund, den er selbst für das Dasein Gottes liefert, hat er nachher in einer eigenen Schrift weiter entwickelt. Die dialogische Behandlung des Problems der Willensfreiheit kann als Anklang gelten an die spätere Antinomie, die in diesem Probleme entdeckt wird. Dagegen kann ich die Beziehungen nicht erkennen, die Fischer in einer Stelle unserer Abhandlung zur Schrift Einführung der negat. Grössen findet. In dem Scholion zur 8. Propos. wird allerdings gezeigt, dass negative Gründe auch Gründe seien, aber ist dies der Sinn der späteren Schrift? Diese zeigt vielmehr, dass aufgehobene Wirkungen, Wirkungen, die verhindert werden, in die Erscheinung zu treten, keine aufgehobenen Begriffe, dass Gegenwirkungen keine Widersprüche d. i. keine Gegengründe seien.

vorgenommen, indem er den logischen Grund auf Identität des Prädicates mit dem Subjecte bezog und ihn zur Bestimmung der Erkenntniss nur zuliess, insoferne ein Wirklichkeitsgrund vorhergeht, dessen Folge der Grund des Erkennens ist. Damit war die Trennung beider durch den gemeinsamen Namen des Grundes verknüpften Begriffe vorbereitet, welche in der Schrift über die negativen Grössen erfolgen sollte.

Die Methode, nach welcher diese Trennung geschah, wurde bereits gekennzeichnet. Wir halten uns hier an das Ergebniss selbst. Darnach sollen logische Gründe niemals Ursachen sein können, die einen niemals den andern gleich gesetzt werden dürfen. Die Begriffe der Realgründe sind vielmehr unerweisliche Begriffe, die durch Analyse aus der Erfahrung ermittelt werden müssen, und die Beziehung derselben zur Folge geschieht nicht durch ein Urtheil; sie ist selbst ein äusserstes Fundamentalverhältniss der Erfahrung, also gegeben nicht gedacht, vorhanden, aber nicht weiter begreiflich. Die Begreiflichkeit hat an den fundamentalen Verhältnissen der Causalität ihre Grenze erreicht, ihre Aufgabe ist, diese Verhältnisse ihren Ableitungen zu Grunde zu legen, nicht, was unmöglich ist, sie selbst in begriffliche Beziehungen, oder Urtheile zu verwandeln. Der Fortschritt, der in der Entwicklung der Causalitätslehre hiermit gemacht wurde, ist weit tragend. War es früher einzig die unbedingte Wirklichkeit selber, die den Begründungsversuchen widerstand, so sind es nun sämmtliche einfache, erfahrungsgemässe Causalverhältnisse, die ausser den Bereich logischer Ableitung und Begründung fallen. Im logischen Urtheil des Grundes werden Subject und Prädicat identisch verbunden. Die Consequenz ist hier in der Identität von Grund und Folge angelegt. Wenn aber Realgründe nie logische Gründe sind, so kann die Beziehung von Ursache und Wirkung keine begriffliche Identität sein. Dies will der Satz besagen, ihre Beziehung beruhe nicht auf einem Urtheile. Und so ist es in der That. Auch wo Ursache und Wirkung ihrer Beschaffenheit und ihrer Grösse nach gleich (äquivalent) sind, auch wo die strengste Gegenseitigkeit zwischen beiden herrscht und durch Umsetzung der Vorgänge bewiesen werden kann, wie bei

dem Wechselverhältniss von mechanischer Ursache und Wirkung; findet keine strenge, begriffliche Identität statt, sondern nur völlige Analogie mit dieser. Der eine Bewegungsvorgang ist örtlich und zeitlich von dem anderen verschieden, beide fallen also nicht begrifflich zusammen. Desshalb gibt es in der realen Welt ein Fortschreiten des einen zum andern, in der logischen nur Stillstand der Begriffe. Die logische Identität ist analytisch, sie ist bereits gegeben in und mit dem Begriffe, die mechanische Identität ist synthetisch, sie operirt in Raum und Zeit; sie schafft die Gleichung, die Logik entwickelt sie nur.

Ich wiederhole, dass Kant weder in der eben behandelten Schrift noch in den Träumen eines Geistersehers, die zu demselben Ergebnisse der Unbegreiflichkeit der elementaren Causalitätsverhältnisse gelangen, den allgemeinen Begriff der Causalität erörtert. Wahrscheinlich trat dieser Begriff erst nachdem der Raum als sinnlicher Elementarbegriff erkannt war, als Grundbegriff der Verstandeserkenntniss hervor. Grade in jener Analogie in der Verknüpfung mechanischer Vorgänge mit der identischen Beziehung von Grund und Folge liegt der allgemeine Begriff der Causalität, eine Bemerkung, die später in der Kritik der Analogien der Erfahrung ausgeführt werden soll.

Es sei noch erwähnt, dass die Art, wie Kant logischen Grund und Ursache trennt, nämlich durch Vergleichung des Widerspruchs mit der Realopposition, nicht blos methodisch, sondern auch sachlich von Bedeutung ist. Während nämlich positiv wirkende Ursachen, Ursachen also, deren Wirkungen in die Erscheinung treten, im Zusammenhange des Raissonnements die Stelle von Gründen einnehmen können, lassen sich Widersprüche niemals antagonistischen Wirkungen gleich setzen. Der Antagonismus von Kräften ist kein Widerspruch, also kann auch die positive Wirkung von Kräften keine Identität sein.

Das Raumproblem hat Kant während der vorkritischen Periode in der Schrift: von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und dem Aufsatze: von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume behandelt. In untergeordneter Weise gehört auch der: neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe hie-

her, in so ferne der hier geführte Nachweis der Relativität aller Bewegung nur unter Voranssetzung des ursprünglichen, absoluten Raumes denkbar ist. Wenn eine Bewegung immer durch die parallele aber entgegengesetzte Bewegnng des Raumes, in dem sie erfolgt, aufgehoben werden soll, so muss dabei dem relativen Raume der leere, reine Raum zu Grunde gelegt werden.

Den Liebhabern der neuen, die thatsächliche Auffassungsform der Wirklichkeit transcendirenden Sorte von Geometrie mag es nicht unerwünscht sein, zu vernehmen, dass Kant den Grundgedanken ihrer Speculation anticipirt hat, dass er mithin vor Gauss und Riemann zu den Begründern der „absoluten" Geometrie zähle. In der erstgenannten Schrift leitet Kant die Raumform von dem Gesetze der Wirkung der Substanzen ab. Er erklärt, dass die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessnngen vorzustellen, daher zu rühren scheine, dass unsere Seele die Eindrücke nach dem Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Distanzen empfange, welches Gesetz zugleich die allgemeine Wirknngsweise der Massen auf einander ist. Der Grund für die dreifache Dimension des Raumes sei also nnr thatsächlich, nicht nothwendig. Wie Gauss durch räumliche Deutung der complexen Zahlen auf die Hypothese eines Raumes von mehr als drei Dimensionen gerieth, so wurde Kant durch die ränmliche Auslegung der Potenzen auf die gleiche Möglichkeit aufmerksam. „Die vierte Potenz ist in allem Demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorstellen, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit sich selber multipliciren, daher beruht die Nothwendigkeit der dreifachen Abmessung nicht sowohl darauf, dass wenn man mehrere setzte, man nichts anderes thäte, als dass die vorigen wiederholt würden, sondern vielmehr auf einer gewissen anderen Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin." Wenn die Substanzen nach einem anderen Gesetze der Anziehung, als dem des inversen Quadrates der Distanz wirkten, so wäre ein Raum von anderen Dimensionszahlen die Folge. „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen

könnte." Kant unterlässt auch nicht, die sehr bedenklichen, metaphysischen Consequenzen dieser „höchsten Geometrie" zu ziehen. „Räume von dieser Art könnten nun unmöglich mit solchen in Verbindung stehen, die von ganz anderem Wesen sind; daher würden dergleichen Räume zu unserer Welt gar nicht gehören, sondern eigene Welten ausmachen müssen." Nur, wenn die einzige Raumesart der Raum von drei Dimensionen ist, gibt es auch nothwendig im metaphysischen Sinne eine einzige Welt.[1]) — Selbst die Vernunftkritik steht derartigen Speculationen weniger ferne, als es zunächst den Anschein hat. Auch sie spielt noch in mehr als zulässiger Weise mit der Möglichkeit einer anderartigen Anschauungsform, als es die menschliche, oder sollen wir darwinistisch sagen, als es die jetzige menschliche ist. Sie wagt es vom Raume nur aus dem Standpuncte des Menschen zu reden, als wäre die menschliche Anschauungsart eine beliebige Einrichtung und als schwebte das menschliche Bewusstsein in der Luft. Allerdings ist die Vorstellungsform des Raumes eine Thatsache, aber sie ist eine Thatsache von principieller Bedeutung, ein „empirisches Axiom".[2])

In weit rationellerer Weise als es in der Jugendschrift geschah, hat die letzte Schrift der vorkritischen Zeit die Raumfrage erörtert. Sie liefert durch geometrische Betrachtungen den Beweis für den absoluten Raum, sie zeigt, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Weil sich dabei Kant selbst auf die Abhandlung Euler's beruft, so sei mir gestattet, zunächst dessen Gründe für die Nothwendigkeit, den absoluten Raum vorauszusetzen, in Kürze zu erwägen.

Das oberste Gesetz der Mechanik ist das Beharrungsgesetz der Materie. Dieses Gesetz behauptet von der Materie, und zwar von jedem Elemente derselben, dass der Zustand von Ruhe und

---

[1]) V. 25. §§ 9—12. [2]) Näheres in der Kritik der transcendentalen Aesthetik.

Bewegung erhalten bleibe, in wie ferne nicht äussere Ursachen ihn verändern. Nun ist dieses Gesetz nur denkbar und giltig, wenn es einen Raum (und ebenso eine Zeit) im absoluten Sinne genommen gibt, denn es schliesst die Annahme beider in sich ein. Die Beharrung der Ruhe behauptet nicht ein constantes Verhältniss des ruhenden Theilchens zu irgend einem Nachbartheilchen, das ja selbst in Bewegung, mithin in einem beständig veränderten Verhältniss zu ihm begriffen sein kann, sondern ein dauerndes Verhältniss zum Raume selbst und abgesehen von allen übrigen materiellen Elementen in ihm. Die Beharrlichkeit der Bewegung behauptet noch bestimmter, dass die einmal eingedrückte Bewegung des Theilchens unabänderlich in der Geraden verharre. Das Theilchen, für sich genommen, beschreibt ins Unendliche mit der Anfangsgeschwindigkeit, die es besitzt, die Gerade. Der Begriff der Geraden, der Unendlichkeit der Geraden, setzt nothwendig den absoluten Raum sowie die absolute Zeit voraus. Die Leibnizische Theorie des Raumes hatte denselben von Verhältnissen der Dinge abgeleitet und mithin als ein Gedankending behandelt. Hier zeigt sich aber, dass vielmehr die wirklichen Verhältnisse der Dinge auf dem Raume beruhen, also von ihm abzuleiten sind. Nun erwäge man, dass diese Gesetze nicht etwa nur logische Annahmen sind, die blos zur subjectiven Begreiflichkeit der Erfahrung gehörten, sondern dass es Gesetze sind, die positiv durch Erfahrung bestätigt werden, also nicht logische Hypothesen sondern Wirklichkeitsprincipien und man wird den Werth der Schlussfolgerung Euler's richtig schätzen. So wirklich die allgemeinen Bewegungsgesetze sind, so wirklich ist auch ihre nothwendige Voraussetzung, so gewiss existiren der absolute Raum und die absolute Zeit — wie schwierig, ja räthselhaft immerhin die Art ist, wie wir ihre Existenz zu denken haben.

Kant sucht nun von anderer Seite die Argumentation für den absoluten Raum zu vervollständigen. Nicht nur im Allgemeinen setzt die Vorstellung der Bewegungsgesetze den ursprünglichen Raum voraus, auch die bestimmten, besonderen Vorstellungen der Bewegung und Lage sind nur in Beziehung auf diesen wahren und absoluten Raum möglich. Der Ausgang der Kantischen

Untersuchung ist das rechtwinkelige Coordinatensystem, gelegt durch unseren Körper, offenbar das natürlichste Orientirungsmittel, von dem man irgend ausgehen kann; da selbst die Urtheile über die Weltgegenden dem allgemeinen Begriff der Gegenden, der nur durch das Verhältniss zu den Seiten unseres Körpers verständlich ist, untergeordnet werden. Jeder muss die Raumconstruction der Welt von sich aus beginnen, Jeder ist gezwungen bei der anschaulichen Vorstellung der Lage irgend zweier Dinge sich selbst als den ursprünglichen Beziehungs- oder Anfangspunct der Coordinatensysteme mit vorzustellen. Es ist dies gleichsam der geometrische Egoismus, den wir, wie andere Sorten von Egoismus, mit auf die Welt bringen. Aller Wahrscheinlichkeit nach existiren dafür nicht blos psychologische, sondern zugleich physiologische Ursachen, (man denkt an die senkrechte Durchkreuzung der Ampullen), — wie denn allgemein das Psychologische seine physiologische Gegenseite haben muss. Kant selbst macht darauf aufmerksam, dass die rechte Seite unseres Körpers mechanisch und dem entsprechend auch dem Gefühle nach bevorzugt sei. Worauf es uns aber hier ankommt, ist nicht die physiologische Seite der Frage oder die interessante naturhistorische Thatsache, dass Naturproducte in Bezug auf die Gegend, nach welcher ihre Theile geordnet sind, grosse Uebereinstimmung zeigen, z. B. die Schnecken, sondern die Bedeutung dieser ursprünglichen Orientirung im Raume; der Satz, den Kant erwiesen hat, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegen einander, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen, absoluten Raum beruhe.

Man nennt symmetrisch, Körperräume, welche sowohl nach Inhalt als Begrenzung gleich sind, aber dennoch nicht für einander gesetzt d. h. nicht zur Deckung gebracht werden können. Diese Unmöglichkeit beruht auf ihrer Lage im absoluten Raume. Dreikante, z. B. der entgegengesetzten Zimmerecke, können Flächen, Seiten und Winkel gleich haben, also genau dieselbe räumliche Capacität und Gestalt besitzen, ohne dass das eine die Stelle des anderen eintauschen könnte. Ein sphärisches Dreieck kann

einem anderen in jedem Bestimmungsstücke für sich genommen völlig gleichen, ohne doch mit demselben congruent zu sein. Das nächst liegende Beispiel für Symmetrie ist übrigens die rechte und die linke Hand, zum Beweis, dass selbst bei völliger Aehnlichkeit der Gestalt nnd Grössengleichheit noch ein Unterschied bestehe, wodurch es verhindert wird, dass das eine Ding den Platz des andern einnehmen kann. Das Nämliche beweist Jedermanns Bild im Spiegel. Worauf beruht nun diese augenscheinliche Thatsache? Wenn ein Körperraum bei der genauesten Uebereinstimmung mit einem zweiten hinsichtlich aller, an ihm selbst erkennbaren Ausdehnungsverhältnisse, dennoch nicht den Raum des letzteren einnehmen kann, so muss dies darauf beruhen, dass beide Räume verschiedene Theile des absoluten Raumes sind. Die Umgrenzung des einen Körpers ist eben absolut eine andere, als die Umgrenzung des zweiten — sie ist ein anderer Theil des ursprünglichen Raumes. Die Art der Verbindung der Theile ist bei beiden Körpern dieselbe, alle Verhältnisse der Lage nnd Ordnung sind unter sich verglichen ununterscheidbar die gleichen, nur ihre Lage, ihr Verhältniss im Weltraum ist ein anderes. Um dies möglichst populär nnd eindringlich auszudrücken, wählt Kant das Beispiel der Hand. „Wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es nothwendig, entweder eine rechte oder eine linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.“ Die Folgerung daraus ist nicht zu verfehlen. Bestände der Raum nur aus einem Verhältniss der Dinge, so müsste dieselbe Anzahl von Dingen in dieselbe Ordnung gebracht, nothwendig denselben Raum ausmachen. Aus der nämlichen Zahl von Leibnizischen Monaden hätte der Schöpfer ohne bereits vorhandenen Raum nur eine Hand überhaupt bilden können, eine Hand, die auf jede Seite des Körpers passen müsste! Bestände der Raum in einem Verhältniss, so müsste er mit den Dingen schwinden, die in diesem Verhältniss zu einander stehen, denn ein Verhältniss schwindet mit den Verhältnissgliedern. Ausser den Verhältnissen der Dinge und ihrer Theile unter einander muss noch ursprünglich nnd

absolut der Raum existiren, der alle diese Verhältnisse umfasst, in dem sie alle sind, und der bleibt, wenn die Verhältnisse geändert oder aufgehoben werden. „Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern dass diese Folgen von jenen sind, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältniss körperlicher Dinge möglich ist.“ Der Raum ist ein Grundbegriff — eines von den ersten „Datis“ der Erfahrung. Er ist nicht Gegenstand, sondern Bedingung der äusseren Empfindung. Der Begriff des Raumes, wie ihn der Geometer denkt, nämlich absolut und ursprünglich, ist also kein bloses Gedankending, wozu ihn die Leibnizische Schule herabsetzen wollte, noch eine Abstraction aus der Empfindung, sondern eine Realität, obschon eine Realität so eigener Art, dass es bei aller ihrer Anschaulichkeit nicht an Schwierigkeiten fehlt, sie zu begreifen.

Damit war die Beschaffenheit des Raumes, so weit es auf den Gegenstand oder Inhalt dieser Vorstellung ankommt, richtig erkannt. Der Raum war als ursprünglich gegenüber und als unabhängig von den besonderen, räumlichen Bestimmungen der Dinge erwiesen. Es war entdeckt, dass der Raum als Bedingung den äusseren Empfindungen vorhergehe, dass die Räume, welche die Dinge einnehmen und durch ihre gegenseitigen Verhältnisse bestimmen, Theile des einigen und ursprünglichen Raumes sind.

Dem Anscheine nach trennt uns noch ein weiter Schritt von der in der Kritik verkündeten Wahrheit der Idealität des allgemeinen Raumes. Noch wird dem Raume eine eigene Realität, unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als dem ersten Grunde der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung zugeschrieben. In Wirklichkeit war jedoch der Schritt von dem Ergebniss unserer Schrift zur kritischen Einsicht sowohl zeitlich als sachlich ein kurzer. Die Prämissen waren sämmtlich gegeben, aus denen die Folgerung entspringen musste. Was ist dies für eine Realität,

die vom Dasein aller Materie unabhängig ist, die nicht verschwindet, wenn die Materie in Gedanken vernichtet oder aus dem Wege geräumt wird, die vielmehr erst in ihrer wahren Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit hervortritt, wenn wir von den Dingen abstrahiren; die also kein Abstractum aus den Dingen abgezogen, wie ein gemeinsames Merkmal, sondern eine Abstraction von den Dingen, eine Zurückziehung, eine Abwendung von ihnen ist, oder wenigstens durch diese erkannt und erwiesen wird! Betrachten wir noch einmal die symmetrischen Gebilde des Raumes. Kant selbst kehrt in den Prolegomenen zu ihnen zurück und findet in ihnen einen der stärksten Beweise für die Idealität des Raumes, — in ihnen, die er noch in unserer Schrift als Argument für die Realität desselben gebraucht hatte. Hier sind wesentliche, oder innere Unterschiede zweier Dinge, die doch durch keinen Verstand als wesentliche, den Dingen selbst eigene Unterschiede eingesehen werden können. Es sind keine begrifflichen Unterschiede weder in der Beschaffenheit, noch im Verhältniss der Dinge unter einander, — es sind anschauliche Unterschiede und nur solche, also nicht durch den Verstand, nur durch die Sinne zu erfassen. Wie, — wenn der Raum, obschon kein Gegenstand der Empfindung, Form derselben wäre? Wenn der formale Grund seiner Anschauung in der Auffassungsart des Subjectes selber läge? Dann — aber auch nur dann liesse sichs begreifen, dass an sich gleiche Dinge durch das Verhältniss zu unserer Vorstellungsform verschieden sein können. Dann wäre die Unmöglichkeit, symmetrische, also objectiv genommen, genau gleiche Gebilde zur Deckung zu bringen aus ihrer verschiedenen Beziehung zur Vorstellungsform, die im Subjecte entspringt und besteht, zu erklären. Erwägen wir; in jedem Vorstellungsacte stellen wir äussere Dinge zugleich mit ihrem Verhältnisse zu einander in einem Verhältnisse zum absoluten Raume vor. Wie, wenn dieses letztere, allen Dingen gemeinsame, für alle Dinge eine Voraussetzung ihrer Vorstellbarkeit bildende Verhältniss, das Verhältniss zu unserer Auffassungsform selber ist? Dieses letztere Verhältniss ist es nun in der That, von dem Kant lehrt, dass es nur unserer Vorstellungsart nicht den Dingen und ihren eigenen Beziehungen angehöre.

Wir befassen das System der Dinge in eine einzige und einheitliche Gesammtanschauung; so wenig oder so viel wir von den Dingen anschauen, ob wir durch das Mikroscop die Grenzen der sinnlichen Auffassung nach Unten, durch das Telescop nach Oben verschieben; — immer nehmen wir die Dinge in reinen Grenzen wahr, alle Räume die kosmischen, wie die mikrokosmischen nehmen wir im Raume wahr, das kann nur heissen: in der Form unserer Anschauung und Auffassung, in der Form der Sinnlichkeit. Weil die Dinge nebst ihren Verhältnissen wechselseitig zu einander insgesammt, als Gegenstände der Empfindung und so weit sie dies sind, noch ein nothwendiges Verhältniss zum Gesetze und der Form der Anschauung haben; desshalb werden sie nicht blos in bestimmten räumlichen Verhältnissen gegenseitig zu einander, sondern immer auch in dieser ihrer Beziehung zur Vorstellungsform des allgemeinen, reinen Raumes wahrgenommen.

Diese Entdeckung vom allgemeinen Raum als einem Gesetze der Anschauung selbst, als einer Form des auffassenden Bewusstseins, als einer Synthese, durch welche formal die sinnlichen Eindrücke der objectiven Welt geordnet werden; trennt die vorkritische von der kritischen Periode. Und für die objective Art und Weise der Untersuchung Kant's ist es von der allergrössten Bedeutung, dass diese Entdeckung unmittelbar nach der Erforschung der Natur und Beschaffenheit des Raumes gemacht wurde. Kant ist nicht etwa von der Sinnlichkeit, als einem psychologischen Vermögen ausgegangen und hat an ihr die Form ihres receptiven Verhaltens zu den Dingen gezeigt, er ist vielmehr zu der Sinnlichkeit zurückgegangen, nachdem er das Wesen des Raumes, dieses sinnlichen, vorhandenen Weltraumes, erkannt hatte. Aus der Beschaffenheit des Raumes folgerte Kant, dass sein formaler Grund einzig und allein in den Sinnen, in der Form ihrer Erregung oder Empfänglichkeit liegen kann[1]).

[1]) Siehe unten die Methode der Aesthetik III. Cap.

Wir sind damit zur Betrachtung der Dissertation vom Jahre 1770 gelangt, in welcher Kant zuerst der Welt seine metaphysische Entdeckung kund gegeben hat.

Zweites Capitel.

Die Dissertation vom Jahre 1770 und die fernere Ausbildung der Vernunftkritik.

1. Die akademische Schrift: über die Form und die Principien der sinnlichen und der intelligiblen Welt, mit welcher Kant die ordentliche Professur antrat, macht in der Geschichte seiner Philosophie für sich allein, wenn auch nur vorübergehend Epoche.

Gewöhnlich wird sie blos als Vorgängerin und, was die Theorie der sinnlichen Erkenntniss betrifft, als Theil der Vernunftkritik aufgefasst. Sie bedeutet aber in Wirklichkeit mehr. Sie stellt einen eigenthümlichen Standpunct zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode dar. Sie ist die Skizze eines förmlichen, philosophischen Systems, das noch in erheblichen Puncten von dem späteren Lehrgebäude abweicht. Sie lehrt nämlich die Erkennbarkeit der Dinge selbst aus Begriffen. Sie gewährt dem Verstande noch eine directe, nicht eine blos durch die Erscheinung vermittelte Beziehung auf die Dinge. Die Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss galten ihr noch nicht als die Grundlagen alles gegenständlichen Wissens, sondern weit mehr als Hindernisse, zu dem Wirklichen vorzudringen, wie es an sich selber ist. Sie sucht daher ihre Aufgabe darin, die Begriffe von der Ansteckung mit der sinnlichen Auffassungsweise rein zu erhalten, sie von den Anschauungen zu trennen. Nach

Abzug der räumlichen und zeitlichen Vorstellungsformen, die zwischen dem Verstande und den Dingen liegen, schien sich diesem die wahre Gestalt des Wirklichen zu zeigen. Wurde dasjenige ausgeschieden oder in Abrechnung gebracht, was zur Anschauung eines Gegenstandes gehört, so schien die eigentliche Wesenheit des Objectes hervorzutreten. Das Correlat der Begriffe sollte die Welt der Existenz an sich sein. In diesem Sinne knüpft die Abhandlung an die Unterscheidung an, welche die Alten zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Seins vorgenommen hatten. In eben demselben Sinne stellt sie einen doppelten Gesichtspunct der Weltauffassung auf, — den durch die Sinne und den durch Begriffe allein. Die intelligible, die begreifliche Seite der Welt tritt hervor, sobald der sinnliche Standpunct mit dem des Verstandes vertauscht wird. Der Welt der Erscheinung, welche an die Bedingungen ihrer Anschauung geknüpft ist, liegt noch eine einfachere, allgemeinere Gestalt des Seins zu Grunde, den einfachen Denkbegriffen conform.

Nicht ohne vorhergängige Untersuchung darf entschieden werden, welcher Standpunct der wahre sei, derjenige, den die Dissertation behauptet, oder der spätere der Vernunftkritik, welche die Function der Begriffe auf Gegenstände der Anschauung, mithin auf Erscheinungen einschränkt. Scheinbar ist der Standpunct der Dissertation höher gelegen und verspricht die weitere Aussicht, in so ferne von ihm aus die Begriffe über die Anschauungsformen hinaus zu dem Grunde der Erscheinungen reichen. Und wer die Begriffe als einfache Thätigkeitsformen, als Gesetze des Bewusstseins betrachtet, wird nicht von vorne herein ihre Tragweite beschränken und auf eine, wenigstens formal, weit positivere Erkenntniss vom Grunde der Erscheinungen verzichten, als diejenige ist, die ihm von der Vernunftkritik gewährt wird.

Die Dissertation eröffnete die Aussicht auf eine neue Ontologie. Unter allen Schriften Kant's ist sie die am meisten dogmatische, eine Thatsache, die erklärt werden muss, um den Entwicklungsgang des kritischen Philosophen begreiflich zu machen. Unter Ontologie versteht man die Wissenschaft der Dinge aus Begriffen, das System desjenigen von den Dingen, was a priori,

d. i. unabhängig von der Erfahrung, erkannt werden kann. Den Denkbegriffen unmittelbar eine reale Bedeutung zu geben, darin besteht die Bemühung einer Ontologie. Die Logik lehrt die Form des Denkens durch Analyse und Beschreibung der Form des Gedachten kennen; die Ontologie ist die Anwendung dieser Form auf die gegenständliche Welt. Sie behauptet, dass sich die Begriffe und Verhältnisse der Begriffe direct auf die Dinge beziehen, ohne Dazwischentreten ihrer Anschauung, oder ihrer allgemeinen Anschauungsform. Sie behauptet, dass der Schematismus der Begriffe zugleich und ohne weiteres der allgemeine Schematismus der Wirklichkeit sei. Die Ontologie ist Reallogik. Dasselbe behauptet nun auch Kant in der Abhandlung von der Form der sinnlichen und den Principien der intelligiblen Welt, von diesen Principien. Die Begriffe der Möglichkeit (der reinen Denkbarkeit) der Existenz, der Nothwendigkeit, der Substanz, der Ursache, nebst ihren Correlaten und den ihnen entgegengesetzten Begriffen bilden nach der Lehre dieser Abhandlung ein System, das in der Verfassung der „intelligiblen" Welt sein genaues Gegenstück hat. Diese Verfassung ist aus jenen Begriffen erkennbar; also gibt es Erkenntniss der Dinge aus reinen Begriffen. So weit stimmt hier Kant mit dem dogmatischen Rationalismus überein. Er weicht aber von ihm ab in der richtigen Erfassung der Bedeutung von Raum und Zeit. Die bisherige Ontologie hatte einen wesentlichen Unterschied übergangen. Sie wollte nur von möglichen Dingen handeln, von Dingen ihrem Begriffe nach; aber sie hatte zum Begriff der Dinge auch die sinnliche Form, unter der die Anschauung eines Dinges möglich ist, gezählt. Die Grundsätze, die sie von der Begreiflichkeit der Dinge aufstellte, galten zum Theil nur von der Begreiflichkeit ihrer Anschauung, also der Erscheinung der Dinge. Daher entbehrten diese Grundsätze der Allgemeinheit, die sie ihnen zuschrieb. Was von den Dingen gilt unter dem Gesetz ihrer Anschauung, braucht nicht von ihnen zu gelten blos unter der Bedingung des Denkens. Man muss unterscheiden zwischen Dingen, so weit sie Erscheinungen sind und eben denselben, in so ferne sie der Grund der Erscheinungen, Existenzen an sich selber sind. Die Welt der Phänomene enthält

nur die Wirkungen der Dinge, die Welt der Noumene, die wirkenden Dinge selbst. Diesen Unterschied nicht gemacht zu haben; darin besteht nach Kant der Fehler der Metaphysik, darin liegt der Grund ihrer Erfolglosigkeit. Daher will er die ontologischen Begriffe reinigen von der Beimengung mit sinnlichen. Er will der Metaphysik eine Propädeutik voranschicken, eine Methodenlehre, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntniss von der des Verstandes darlegt[1]). „Es scheint eine ganz besondere ob zwar blos negative Wissenschaft vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin den Principien der Sinnlichkeit ihre Giltigkeit und ihre Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist[2])". In gleichem Sinne äusserte sich Kant noch 1772 an Herz über das Vorhaben, die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft in einem besonderen Werke festzustellen[3]). Der fünfte Abschnitt der Dissertation enthält den Grundriss zu diesem Werke, dessen Plan eine Phase der Entwicklung der Vernunftkritik bildet[4]).

Was hat nun Kant bewogen, den dogmatischen Standpunct in Beziehung auf die Erkenntniss aus Begriffen mit dem kritischen zu vertauschen, statt der Grenzen der Sinnlichkeit vielmehr die

---

[1]) §§ 8 u. 9. Scientia vero illi propraedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali.... Intellectualium duplex potissimum finis est: prior elenchticus, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, et quanquam scientiam non provehunt latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant.. etc.

[2]) Kant an Lambert I, S. 360. [3]) XI, S. 25.

[4]) Dieser Abschnitt ist überschrieben: de methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis. Die oberste Regel, die er aufstellt, ist: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. Daraus wird ein Princip, jedes beliebige, erschlichene Axiom zu kritisiren, abgeleitet: si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus spatii atque temporis; objective non est enuntiandum et non dennotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est. (I, S. 333.) Ich mache überhaupt auf diesen Abschnitt besonders aufmerksam, da er der Vorläufer der Kritik ist.

Grenzen der Vernunft zu bestimmen, statt eine Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen zu behaupten, die der allgemeinen Form ihrer Erscheinung zu lehren? Welche Erwägung hat ihn von der Dissertation zur Kritik der reinen Vernunft hinübergeführt? Ehe wir diese Fragen zu lösen und damit das Verhältniss der Schrift von 1770 zur „Kritik" zu erörtern versuchen, haben wir die Stellung jener zu den Ergebnissen der vorangegangenen Periode zu betrachten.

Unter der Annahme einer völligen Unterordnung Kant's unter die englische Erfahrungsphilosophie wäre der Standpunct der Dissertation unbegreiflich. Es müsste denn sein, dass Kant, kaum durch Hume aus dem dogmatischen Schlummer geweckt, wieder eingeschlafen sei. Diese Annahme wurde jedoch bereits oben widerlegt. Niemals hat Kant den Rationalismus überhaupt bestritten. Er wusste zu gut, dass auch die Naturwissenschaft nicht ohne die Hilfe der Geometrie zu den Gesetzen der Erscheinungen vordringen könne. Was er bekämpfte, war der unbegründete Rationalismus; der Rationalismus, der nicht von sicheren, gegebenen Grundbegriffen ausgeht. Aber diese Grundbegriffe waren nicht einfach durch Erfahrung gegeben. Sie mussten durch Analyse, also durch ein denkendes Verfahren, aus der Erfahrung gewonnen werden. So war der Begriff des Sein die absolute Position, die Anerkennung des Wirklichen durch das Denken, welche nicht wieder zurückgenommen werden konnte. Zwar die Fundamentalverhältnisse der Causalität, die besonderen ursächlichen Verknüpfungen waren nur durch Erfahrung erkennbar; in so weit behielt Hume Recht: aber der allgemeine Begriff der Causalität, die Analogie von Grund und Folge mit der Verbindung von Ursache und Wirkung wurde in der vorkritischen Zeit nicht näher untersucht. Nunmehr trat jene Entdeckung ein, dass Raum und Zeit sinnliche Elementarbegriffe der Erfahrung, dass sie die Bedingungen der Anschauung der Objecte sind. Sofort mussten sich die übrigen Grundbegriffe der Erfahrung als Bedingungen des Denkens der Objecte von jenen unterscheiden. Beziehen sich die formalen Elemente der Sinnlichkeit auf die Gegenstände, wie sie dem empfänglichen Bewusstsein erscheinen, so mussten

wohl die Elemente der Verstandeserkenntniss die Dinge ausdrücken, wie sie sind. Jene gingen auf die Dinge unter dem Gesichtspuncte der sinnlichen Auffassung, diese, frei von der Einschränkung auf die Sinne, mussten daher auf die Dinge überhaupt sich beziehen. Die Dissertation ist kein Rückfall in den Dogmatismus, sondern die nothwendige Consequenz der früheren Untersuchungen.

Die Dissertation nimmt zwischen der vorkritischen Periode und der kritischen eine mittlere Stellung ein. Sie knüpft in der Theorie der sinnlichen Erkenntniss an die Untersuchung über den absoluten Raum an, und sie enthält andererseits die Keime zur späteren Lehre der Verstandeserkenntniss. Die Kluft, welche sie von der letzten Schrift aus der früheren Periode trennt, ist sachlich und zeitlich nicht bedeutender, als die, welche zwischen ihr selbst und dem Anfange der Kritik der formalen Denkbegriffe liegt. Zwei Jahre nach dem Aufsatz: „vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" war die Idealitätslehre von Raum und Zeit vollendet; zwei Jahre nach dem Erscheinen der Dissertation der Ausgangspunct der kritischen Theorie der Verstandesbegriffe mit der „metaphysischen" Deduction erreicht. Die wesentlichen, methodischen Begriffe des kritischen Hauptwerks erscheinen bereits in der Dissertation theils vorbereitet, theils ausgebildet. Das Letztere gilt von der Unterscheidung zwischen Materie und Form in der sinnlichen Wahrnehmung, vom Begriff der reinen Anschauung und dem der Erscheinung; das Erstere lässt sich von der Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische erweisen. Unter den Kategorien werden gerade die wichtigsten die der Relation angeführt, ebenso die Kategorien der Modalität. Von den Problemen der Kritik tritt die Antinomie hervor, und zwar erscheint sie hier weit natürlicher aus der Unendlichkeitsvorstellung hergeleitet, während sie später erst aus einem transcendenten, den Leitfaden der Erscheinungen verlierenden Schlusse hervorgebracht wird. Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Erörterung einer Frage, die im Zusammenhange der eigentlichen Erkenntnisskritik zurücktritt, obschon Kant seine in der Dissertation dargelegte Ansicht darüber nicht geändert hat;

der Frage, wie die Vorstellungen, die im erkenntnisstheoretischen Sinne a priori sind, psychologisch erworben werden?

Nach diesen methodischen Seiten haben wir im Zusammenhang unserer Darstellung die Dissertation zu betrachten. Der Gegenstand derselben ist zwar ein metaphysischer, das Object der rationalen Kosmologie, die Conception der Welt, als eines substantiell Zusammengesetzten; aber die Behandlung dieses Gegenstandes geschieht aus erkenntnisstheoretischem Gesichtspuncte. Es wird der doppelte Ursprung des Weltbegriffes erwogen, die zweifache Art der Erfassung des Weltganzen einerseits in der Form der sinnlichen Vorstellung, andererseits durch das Denken allein. Es ist etwas Anderes, die Zusammensetzung von Substanzen zu einer Welt blos im Allgemeinen zu denken nnd diesen Begriff nach der sinnlichen Erkenntnissart zu vollziehen, ihn intuitiv vorzustellen. Ebenso ist die Anflösung im Begriffe Nichts als das blose Wegdenken der Zusammensetzung überhaupt, die Auflösung nach der sinnlichen Vorstellung dagegen ein Rückgang von Theilen zn Theilen. Der Verstand gelangt mit einem Sprunge zum Einfachen; in der Vorstellungsart der Sinne ist das Einfache ebenso unfassbar, wie das Ganze unerreichbar. Denn die Darstellung des Begriffs der Zusammensetzung und seines Gegentheils der Auflösung in der anschauenden Erkenntnissweise beruht auf der Form der Zeit, sie geschieht durch successives Hinzuthun und andererseits durch stetige Decomposition; weil aber die Form der Zeit ungeschlossen und unendlich theilbar ist, so ist in ihrer Form weder die Allheit der Theile, noch ihre Einfachheit zu erfassen. Die Welt ist der Zeit nach unvorstellbar. Es macht sich der Widerspruch bemerkbar zwischen einer Anschauungsform mit ihrer leeren Unendlichkeit und der Forderung des Verstandes nach begrifflicher Abschliessung der Weltconception. Die Sinne können den Begriff des Verstandes nicht „exsequiren“. Nach Gesetzen der Anschanung können wir das Ganze der Zusammensetzung nach, und das Zusammengesetzte nach seiner Totalität nicht als vollendet vorstellen. — Zwei Puncte müssen aus dieser kurzen Uebersicht besonders hervorgehoben werden. Es liegt bereits hier der Unterschied zwischen

analytischer und synthetischer Erkenntniss, obschon nicht den Worten, so doch der Sache nach, vor. Und ferner ist es von Bedeutung, dass die Entwicklung der kritischen Philosophie gerade vom kosmologischen Probleme ausgeht, von der Antinomie im Begriff des Weltganzen. Der Unterschied, der am Eingang der Dissertation bemerkt wird, zwischen dem blosen Denken eines zusammengesetzten Ganzen oder seiner einfachen Theile und dem Vollziehen dieser Verbindung und Auflösung in einer anschaulichen Vorstellung, also unter Bedingungen der Zeit; betrifft das Wesen des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile, wobei es ganz unerheblich bleibt, dass Kant die Worte Analysis und Synthesis noch in einem allgemeineren Sinne gebraucht. Den synthetischen Urtheilen muss Anschauung, empirische mit Empfindung oder formale, im blosen Schema von Raum und Zeit, zu Grunde liegen. Durch ihren anschaulichen Grund unterscheiden sich die synthetischen Urtheile von den analytischen, deren Grund rein begrifflich ist. Weil aber die Anschauung den Gegenstand, sei es seinem Inhalt, sei es der blosen Form nach, bezeichnet, so ist der Unterschied von analytisch und synthetisch allgemein der Unterschied von begrifflicher und gegenständlicher Erkenntniss. In der Dissertation, die zuerst der Sache nach diese Unterscheidung vollzieht, wird jedoch ihre principielle Bedeutung noch nicht erkannt. Erst, nachdem die Frage: wie sich überhaupt Begriffe auf Objecte beziehen können, also die Frage nach der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntniss aufgeworfen worden war; musste sich die methodische Bedeutung jener Eintheilung der Urtheile aufdrängen.

Zwischen der rein begrifflichen und der sinnlich anschauenden Erkenntniss findet nun in Bezug auf den Weltbegriff ein Gegensatz statt, eine Antinomie zwischen Denk- und Anschauungsform. Die Zeit, die Bedingung synthetischer Urtheile, lässt uns die Vorstellung des Universums weder der Zusammensetzung noch der Theilung nach vollenden, weil sie selbst ohne Grenzen und ohne Theile ist. Kant ergreift in der Dissertation die Partei des Rationalismus, aber auf eine eigenthümliche Art. Er verwirft nämlich nicht die Vorstellungen des Unendlichen und Stetigen, er

führt vielmehr die Unmöglichkeit, eine vollendete Unendlichkeit zu denken, auf eine subjective Bedingung, auf das Gesetz unserer Anschauung zurück. So erklärt er den Grundsatz, dass alle Menge eine bestimmte Anzahl sein müsse für erschlichen, indem derselbe eine subjective Schranke unserer Vorstellungsfähigkeit zu einem Gesetz der Dinge erkläre. Hier ist es aber augenscheinlich der Verstandesbegriff, welcher strenge Abschliessung fordert, nicht die formal unbeschränkte Sinnlichkeit, wie Kant meint. Mit einem Blicke des Bewusstseins mag der schöpferische Geist umfassen können, was für das menschliche Vorstellen successiv durch die Unendlichkeit der Zeit herabsteigt. Allein, werden wir einwenden, ein Verstand, und sei es ein göttlicher, der die vollendete Unendlichkeit anschaut, ist kein Verstand, sondern ein Widerspruch.

Die ganze Dissertation ist die Beweisführung und Entwickelung des Satzes, dass Denkbegriffe von den Gesetzen der Anschauung unabhängig sind, dass dasjenige, was den Gesetzen der anschauenden Erkenntniss nicht unterliegt, zwar für uns nicht anschaulich vorstellbar, aber desshalb nicht unmöglich und widersprechend ist. Damit ist eine doppelte Auffassung der Welt begründet; der Begriff der Welt von der Unvollendbarkeit ihrer sinnlichen Erscheinung befreit.

Die Antinomie trieb zur Unterscheidung der phänomenalen von der intelligiblen Welt; um aber diese Unterscheidung zu machen, musste ihr jene zwischen den sinnlichen Elementarbegriffen und den reinen Denkbegriffen vorangegangen sein. Also war es ein metaphysisches Interesse, welches Kant auf die Bahn der kritischen Philosophie brachte. In der Dissertation erscheint die transcendentale Aesthetik, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, ganz dem metaphysischen Zwecke untergeordnet. Die neue, auf Trennung der beiden Erkenntnissarten beruhende Methode sollte sich sogleich an einem metaphysischen Hauptprobleme erproben, das selbst gegenwärtig noch für die positive Philosophie ein solches bildet — an dem Widerspruch der Unendlichkeit mit dem Verstandesbegriff der Welt. Damit ist zugleich angedeutet, dass uns die Kantische Lösung weder in

der Dissertation noch in der Kritik nach jeder Hinsicht befriedigt. Hier haben wir jedoch nur die Bedentnng der Antinomie für die Entwicklung der Methode hervorzuheben; sie besteht darin, dass die Antinomie ein Motiv und zwar vielleicht das nächste und mächtigste zur Ausbildung der kritischen Methode war. In seinen Forschungen über den Himmel hatte Kant das Universum der sinnlichen Anschauung betrachtet, in seiner Schulung in der Wolffischen Philosophie die logische Seite des Weltbegriffs, entwickelt zu einem Systeme rationaler Kosmologie, kennen gelernt und den Widerspruch in beiden Auffassungsweisen bemerkt. Daher hatte er sich frühe mit dem Unendlichkeitsprobleme in seiner Beziehung zur Frage der Raumerfüllung, der Zusammensetzung der Materie aus einfachen Bestandtheilen, beschäftigt und zwischen Newton und Leibniz, zwischen Geometrie und Metaphysik zu vermitteln gesucht. Mit der Erkenntniss der wahren Beschaffenheit des Raumes, mit der daraus gezogenen, nnabweisbaren Folgerung, dass der allgemeine Raum seinen Ursprung in der Form der Sinnlichkeit nehme, musste die Lösung jenes Problems auf eine neue Stufe gelangen. Es lag nun nur noch in der Natur der Sinne und ihrer Auffassung, wenn wir in der zusammengesetzten Erscheinung nicht das Einfache anzutreffen, aus dem Einfachen nicht das Ganze zu gewinnen vermögen, wenn die gegebene Totalität der Welt in der Vorstellung sich in einen unerschöpflichen Progress und Regress zu verlieren scheint. Sofort nach seiner Entdeckung über den Raum schied daher Kant die Welt im Raume von der Welt dem Verstande nach ab und erklärte, die Welt der Erscheinung habe nur ein subjectives Princip der Nebenordnung ihrer Theile und der Aneinanderreihung ihrer Zustände, nämlich die formale Sinnlichkeit; die Welt, wie sie an sich ist und vom Verstande gedacht wird, hat dagegen ein Princip der Wechselwirkung verbundener Substanzen, ein Realprincip des Grundes, welches sich beständig und unveränderlich erhält[1]). Von diesem Wirklichkeitsprincipe erklärte der Philosoph, dass es selbst die Einheit und Zusammenfassung der sinnlichen Erscheinungen in die Form

---

[1]) a. a. O. § 2 II.

des einzigen Raumes und der einheitlichen Zeit möglich mache.[1]) Von so tiefem und bestimmendem Einflusse war demnach die Antinomie auf die Entwicklung der kritischen Philosophie.

Die Trennung der Form der sinnlichen Welt vom Princip der realen beruht auf zwei Voraussetzungen, — der Annahme der Idealität der allgemeinen Vorstellungsformen Raum und Zeit und der Voraussetzung eines realen Gebrauches der reinen Denkbegriffe. Die Gründe für diese Annahmen werden in der Beschaffenheit der beiderseitigen Vorstellungen gefunden. Vorstellungen, die nur die Empfänglichkeit des Subjectes ausdrücken, die Art und Weise, wie dasselbe durch die Gegenwart der Dinge erregt wird, sind sinnlich. Dasjenige, was in ihnen ausschliesslich zur Receptivität des Subjectes gehört, also die Empfindung ihrer Qualität nach, die allgemeine Form seiner Erregung, muss nothwendig ausschliesslich subjectiv sein; die Vorstellung der allgemeinen Form der

[1]) a. a. O. §. 22. Scholion. Dieses Scholion wird von Fischer und nach ihm von Ueberweg nicht richtig erfasst. Beide Forscher sehen in ihm, trotz des ausdrücklichen Protestes Kant's, eine Annäherung an Mallebranche, eine Bekundung mystisch-theosophischer Neigung. Ich gebe willig zu, dass Kant von der letzteren nicht frei war; aber in dieser Stelle wenigstens kommt sie nicht zur Geltnng. Die Frage, die das Scholion untersucht, ist die nach der Ursache der anschaulichen Erkenntniss. Woher kommt es, dass wir alle Dinge, die uns erscheinen, in die Einheit eines Raumes, die Einzigkeit einer allgemeinen Zeit zusammenfassen? Kant führt diese Einheit in der Form der Erscheinungen auf die Einheit und Erhaltung der wirkenden Kraft zurück. Weil unser Bewusstsein mitsammt der Welt der Anschauung von derselben Kraft eines Einzigen getragen wird, desshalb erscheinen alle Dinge in dem Zusammenhange einer einzigen Welt. Diese Erklärung, der ich der Hauptsache nach vollkommen beipflichte, ist nicht mystisch, sondern nur monistisch. Und es ist damit über das Wesen jenes Wirklichkeitsprincipes, das sich in der Erhaltung von Stoff und Kraft als ein Einziges kundgibt, nicht entschieden, ob es Gott sei. Mit Recht bemerkt daher Kant am Schlusse des Scholion, die Ansicht von Mallebranche weiche von der hier vorgetragenen weit ab.

Ich bemerke noch, dass die Frage, welche dieser ganze Abschnitt (4) der Dissertation behandelt, und auf die sich das eben betrachtete Scholion bezieht, die Frage ist: quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium. In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis. Also das Realprincip der Einheit der Wirklichkeit soll das Idealprincip der Zusammenfassung des Wirklichen in die Einheit des Raumes erklären.

Sinnlichkeit ist daher, für sich betrachtet, eine Idee. Jene Vorstellungen dagegen, die aus dem Verstande, einer thätigen Fähigkeit des Subjectes, hervorgebracht werden und durch welche das Subject sich dasjenige vorstellt, was seiner Beschaffenheit nach nicht Gegenstand der Sinne sein kann, sind begrifflich. Begriffe drücken also dasjenige von den Gegenständen aus, was nach Abzug des sinnlichen Inhaltes ihrer Vorstellung übrig bleibt. Dass Dinge Substanzen, dass sie Ursachen seien, dass sie in Wechselwirkung des Handelns und Leidens stehen, sind begriffliche Bestimmungen der Objecte. An den Gegenständen selbst unterscheiden wir demnach das Erscheinende und das Gedachte; wir unterscheiden ihre Beziehung zur Sinnlichkeit und ihr Verhältniss zur Denkthätigkeit. Von den Denkbegriffen, d. i. der durch Reflection bewusst gewordenen Gesetzlichkeit des Denkens, lehrt die Dissertation einen doppelten Gebrauch: den logischen und den realen. Der logische Gebrauch bezieht sich auf empfangene, sinnlich gegebene Dinge, durch den realen werden selbst Begriffe von Dingen oder Verhältnissen der Dinge gegeben. Logisch ist die Bestimmung eines Gegenstandes der Erscheinung. Denn in dem sinnlichen Gebiet des Erkennens heisst dasjenige Erscheinung, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht. Die Bestimmung der Erscheinung zu einer gegenständlichen Vorstellung geschieht durch Reflection, also durch ein Urtheil. Gegenständlich bestimmte Erscheinung ist Erfahrung. Also führt der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung nur durch Reflection gemäss dem logischen Gebrauch des Verstandes.[1]) In diesen Sätzen der Dissertation liegen die Keime

[1]) S. 3—6 a. a. O. Man vgl. die Definition: In sensualibus autem et Phänomenis, id quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur Apparentia, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa vocatur Experientia, mit der Stelle in der Kritik: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung." Die gegebene und empfangene Mannigfaltigkeit von Eindrücken und deren besondere Verhältnisse heissen bei Kant Erscheinungen. Die Bestimmung der Erscheinungen zur Erkenntniss von Objecten, also zur Erfahrung, erfolgt durch die Kategorien, durch die Arten der objectiven Verknüpfung des gegebenen Materiales der Sinne, durch die Einheitsbegriffe der Reflection über die Erscheinungen. Vgl. Cap. III.

der transcendentalen Logik. Logisch ist ferner die Bestimmung der sinnlichen Vorstellungsform, also der Gebrauch der Begriffe in der Geometrie, in der Mathematik überhaupt. Denn Erkenntnisse bleiben sinnlich, es mag dabei noch so viel logischer Gebrauch vom Verstande gemacht werden, wenn ihre Grundlagen zum sinnlichen Erkenntnissgebiete gehören, wie es von den Grundlagen der Mathematik der Fall ist. Sie heissen sinnlich wegen ihrer Entstehung. Die Behauptung eines realen Gebrauchs der Begriffe über den logischen in der Bestimmung der Erscheinungen und ihrer Form, also über die empirische und mathematische Erkenntniss hinaus, bildet den Gegensatz der Dissertation zur „Kritik". Die letztere erklärte diesen Gebrauch für transcendent. Die Denkbegriffe reichen zwar problematisch über das Gebiet der Sinne und der Erscheinungen der Sinne hinaus, aber ihr Gebrauch bleibt dabei unbestimmt und unvollständig. Sie reichen an die positive Grenze der Erscheinungswelt; aber ohne diesseits derselben einen Gegenstand bestimmen zu können. Die Kritik verzichtet daher auf eine bestimmte, begriffliche Erkenntniss der realen Gegenseite dieser phänomenalen Welt. Das Jenseits der Erscheinungen ist für sie ein Bereich unbestimmter Positionen des Denkens, das nur durch unsere praktischen Bedürfnisse näher bestimmbar wird. Was dagegen die Dissertation zu der Behauptung eines positiven, uneingeschränkten Gebrauchs der Begriffe veranlasste, war ohne Zweifel die noch fehlende Einsicht, dass die reinen Begriffe ihren Ursprung und ihren Bestand in der Urtheilsfunction haben. Die Urtheilsfunction kann aber ursprünglich nur an dem gegebenen Material sinnlicher Vorstellungen zur Ausübung gebracht werden, womit von selbst die Einschränkung ihrer begrifflichen Form auf Erscheinungen der Sinne gegeben ist. Die Dissertation inzwischen betrachtete die reinen Begriffe als abstrahirende Vorstellungen; der Verstandesbegriff abstrahirt von allem Sinnlichen, und da er seinerseits noch nicht vom Urtheile abstrahirt wurde, so blieb nur die Annahme übrig, dass er es selber sei, welcher Gedanken von Dingen und ihren Verhältnissen ursprünglich setze oder erzeuge.[1] Schien doch der Verstandesbe-

1) §. 6 a. a. O.

griff bereits durch die Analyse der Erfahrung als ein giltiger Grundbegriff erwiesen; worauf anders sollte sich also seine Geltung beziehen können, als auf das Gedankending, auf das Noumenon, den Grund der Erscheinungswelt?

Die Theorie der sinnlichen Erkenntniss, wie sie im III. Abschnitt der Dissertation vorgetragen wird, ist unverändert in das kritische Hauptwerk eingegangen und enthält verglichen mit der Kritik nichts Eigenthümliches, weder der Methode noch den Ergebnissen nach. Es hiesse Wortforschung, statt sachlicher, treiben, wollten wir auf die Voranstellung der Lehre von der Zeit oder auf einige Abweichungen in den Ausdrücken einen Nachdruck legen. Wir werden daher den methodischen Theil der Lehre von den Formprincipien der sinnlichen Welt unten im Zusammenhange erörtern.

Dagegen müssen aus der Dissertation zwei Puncte besonders hervorgehoben werden. Der erste betrifft das Verhältniss, in dem die besonderen Formen der Mannigfaltigkeit der Eindrücke zu den allgemeinen Formen der sinnlichen Auffassung stehen. Der zweite enthält die Zurückweisung der zunächst scheinbaren, ja kaum zu umgehenden Folgerung, dass Raum und Zeit nebst den reinen Denkbegriffen angeborne Vorstellungen seien. Beide sind für das Verständniss des Kantischen Kriticismus von grossem Belange.

In der sinnlichen Vorstellung ist die Materie von der Form zu unterscheiden. Die Materie ist dasjenige in der Erscheinung oder empirischen Anschauung, was der Empfindung entspricht. Die Form enthält zunächst das Gesetz, nach welchem das Mannigfaltige, das den Sinn erregt, geordnet wird. Die Empfindung hängt ihrem Stattfinden nach von der Gegenwart eines Gegenstandes ab; die Empfänglichkeit beweist selbst schon das Dasein vom Bewusstsein unabhängiger Dinge. Nur ihrer Beschaffenheit nach ist die Empfindung von der Natur der sinnlichen Empfänglichkeit, vom Zustande der Sinne, abhängig. Aber auch die Form, obwohl im Allgemeinen von der Auffassungsweise der Sinne abzuleiten, „beweist jedenfalls eine Beziehung oder ein Verhältniss der empfundenen Dinge, nur ist sie nicht eigentlich eine Abschat-

tung oder ein Schema des Objectes, sondern nur ein dem Bewusstsein ursprünglich eigenes Gesetz, die Empfindungen, wie sie aus der Gegenwart des Objectes entstehen, mit einander zu verknüpfen." „Damit das Vielerlei des Gegenstandes, der den Sinn trifft, in ein Ganzes der Vorstellung verwachse, bedarf es eines inneren Princips des Bewusstseins, welchem zu Folge jenes Mannigfaltige in bestimmter gesetzlicher Weise eine gewisse Gestalt (Raum und Zeit) annimmt."[1]) Hier wird ausdrücklich der Beitrag des empirischen, dem Bewusstsein gegebenen Stoffes der Erkenntniss zur Entwicklung einer bestimmten, räumlichen Anschauung angeführt. Die bestimmten Verhältnisse der räumlichen Dinge enthalten etwas Wirkliches, dem Bewusstsein Gegebenes, und zwar gegeben durch die Dinge selbst. Nur die allgemeine Raumform ist subjectiv, und drückt das Gesetz unserer Auffassung aus. In genau übereinstimmendem Sinne erklärt auch die Kritik und zwar in der ersten (angeblich idealistischeren!) Auflage: „die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kann aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden,"[2]) sie enthält mithin das rein Empirische in den räumlichen Vorstellungen, ein Datum der Erfahrung, keine Bedingung derselben, etwas, was dem Bewusstsein gegeben, nicht durch dasselbe gemacht wird. Man vergisst immer wieder, dass die Kritik eine Kritik der reinen, nicht der empirischen Erkenntniss ist, dass sie neben der Möglichkeit oder dem Begriff der Erfahrung noch die Wirklichkeit, das Factum der Erfahrung, kennt und anerkennt. Wenn in analoger Weise, wie von der Sinnlichkeit in Bezug auf ihr allgemeines Gesetz, Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt aufzufassen, vom Verstande erklärt wird, er sei der Gesetzgeber der Natur, so gilt dies ebenso von der Natur nur ihrem formalen Begriffe nach, von der Begreiflichkeit der Natur überhaupt, also von der Natur, so weit sie als Erscheinungscomplex an das Bewusstsein geknüpft, so weit sie das Correlat des formalen, denkenden Bewusstseins ist, mithin nur von den transcendentalen, nicht einmal den metaphysischen, geschweige den besonderen, em-

---

[1]) §. 4. a. a. O. [2]) II. S. 114.

pirischen Naturgesetzen. „Empirische Gesetze können als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten."

Ein zweites, weit greifendes Missverständniss betrifft die Verwechslung des a priori mit der Lehre der „faulen Vernunft" von angebornen Begriffen. Noch Helmholtz äusserte sich, Kant habe die Raumvorstellung kurzweg für angeboren erklärt. Dieses Missverständniss lässt sich zwar leicht aus der Betrachtung der Methode der Vernunftkritik heben. Doch dürfte es nützlich sein, es ausserdem durch directe Erklärungen Kant's zu widerlegen. „Es erhebt sich hier endlich gleichsam von selbst die Frage, ob beide Begriffe (Raum und Zeit) angeboren oder erworben seien. Das Letztere scheint zwar durch den Beweisgang schon widerlegt zu sein. Indessen sind beide Vorstellungen unzweifelhaft erworben, nicht so, dass sie von der Empfindung der Objecte abstrahirt wären, sondern dadurch, dass sie durch die auffassende Thätigkeit der Seele, die nach beständigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, wie ein unveränderlicher Typus und daher wie eine Anschauung, erlangt werden."[1]) Dasselbe ist von den Verstandesbegriffen der Fall. Sie sind in der Natur des Verstandes, nicht in den Sinnen zu suchen, aber nicht wie wenn sie angeborne Begriffe wären; sondern sie sind als Begriffe zu betrachten, die aus den dem Bewusstsein eigenen Gesetzen abstrahirt und also erworben sind, und zwar, indem wir bei Gelegenheit der Erfahrung auf die Thätigkeit des Bewusstseins reflectiren. Diese Begriffe sind demnach weder als Vorstellungen, noch in der Gestalt von Anlagen oder Einrichtungen dem Bewusstsein angeboren. Wir erlangen sie, indem wir auf die Gesetze des Bewusstseins reflectiren. Es sind Begriffe, welche in der Reflection über das Mannigfaltige der Erscheinungen entspringen, und die Gesetze eben dieses denkenden Bewusstseins ausdrücken. Daher entsteht die Kategorie in der Anwendung der logischen Functionen des Urtheils auf Erscheinungen, und die logischen Functionen selbst haben ihren Ursprung aus der synthetischen, d. i. nicht gegebenen, sondern hervorgebrachten Einheit des Bewusst-

[1]) §. 15 a. a. O. Corrolarium. [2]) §. 8.

seins. So weit war Kant vom Nativismus, der Philosophie der Faulen entfernt! Damit man nicht die angezogenen Stellen für den Ausdruck einer früheren, in der Kritik aufgegebenen Ansicht halte, begnüge ich mich vorläufig, auf die Erklärung Kant's aus der späteren Zeit der höchsten Entwicklung der kritischen Philosophie zu verweisen: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine angebornen Vorstellungen, alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.“[1])

Von weiteren methodischen Beziehungen der Dissertation zur Kritik mag noch angeführt werden, dass der Schluss derselben die Lehre von den regulativen Principien anticipirt. Unter den fälschlich für objectiv gehaltenen Regeln des Verstandesgebrauchs bei der Classification und Systematik der Naturdinge wird die Vorschrift der Generalisation (principia non esse praeter summam necessitatem multiplicanda) als ein subjectives Princip angeführt, zu welchem später der einschränkende Grundsatz der Specification hinzukam (entium varietates non temere esse negligendas). Ausserdem wird das Princip der Natürlichkeit ausgesprochen (omnia in universo fieri secundum ordinem naturae), und auf Grund desselben die Ausschliessung des Wunders postulirt. Damit vergleiche man den Anhang zur transcendentalen Dialektik: vom regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der fünfte Abschnitt der Dissertation, aus dem die angeführten Stellen rühren, fasst die methodischen Ergebnisse der bisher entwickelten, doppelseitigen Betrachtung der Welt und ihrer Principien zusammen. Auf die Welt der Erscheinungen beziehen sich Naturwissenschaft und Mathematik, in denen der Gebrauch des Verstandes logisch ist. Die Welt des Seins ist Object der Metaphysik, der Gebrauch der Begriffe in dieser Wissenschaft real. Darnach ist auch die Methode in beiden Wissensgebieten verschieden. In der Wissenschaft der Erscheinungen sind die Grundbegriffe und Grundsätze durch die Anschauung gegeben, daher bestimmt der Gebrauch die Anwendung der Begriffe, ihre Methode.

---

1) I. S. 444.

In der reinen Philosophie werden die Begriffe ursprünglich erzeugt, hier geht die Methode der Wissenschaft vorher. Die Metaphysik ist Erzeugung der Begriffe. Der Gebrauch der Vernunft stellt hier die Grundsätze fest; die Darlegung der Gesetze der reinen Vernunft ist zugleich die Hervorbringung der Wissenschaft selbst. Das Kriterium der Wahrheit metaphysischer Gesetze ist ihre Unterscheidung von gegebenen oder willkürlich vorausgesetzten Gesetzen, der Nachweis, dass es ursprünglich gedachte und dennoch objectiv reale Principien seien. Der logische Gebrauch der Begriffe ist nur analytisch, er zeigt, was aus gegebenen Begriffen nach Verstandesgesetzen folgt; der metaphysische ist ursprünglich setzend, thetisch. Die Methode der Metaphysik besteht in der Schöpfung von Begriffen nach Gesetzen des reinen Intellectes. Die spätere Kritik hat zugleich mit dem realen Gebrauch der Denkbegriffe dieses schöpferische Verfahren aufgegeben. Eine Construction von Begriffen ist nach ihr nur in der allgemeinen Anschauungsform möglich; nur das mathematische, nicht das philosophische Denken construirt Begriffe. An die Stelle der ursprünglich setzenden Methode tritt später die kritische, welche die Bedingungen und Grenzen der gegenständlichen Erkenntniss aus Begriffen feststellt. Nicht die Dinge werden von der Philosophie construirt, sondern die Erkenntniss der Dinge wird es, also der Begriff der Erfahrung. — Zur Grundlegung der metaphysischen Methode, wie sie die Dissertation erfasste, soll der Satz dienen: „wenn von irgend einem Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehört, so bezeichnet dies nur die Bedingung, ohne welche der gegebene Begriff nicht sinnlich erkennbar ist.“ Die Ontologie beging den Fehler der metaphysischen Verwechslung, indem sie die Phänomene „intellectuirte“. Sie hat ohne Unterschied von Dingen, im Verstande betrachtet, ausgesagt, was nur von Gegenständen der Anschauung allgemein giltig ist. Die sinnliche Bedingung, unter der allein die Anschauung eines Gegenstandes möglich ist, gehört nicht zur Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt oder zum allgemeinen Begriff des Gegenstandes. In einem Urtheile ist das Prädicat das Princip, das sich über das Subject erstreckt; wenn also das Prä-

dicat ein sinnlicher Begriff ist, so gilt das Urtheil nur so weit die Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss reichen, das Subject desselben mag selbst sinnlich oder intellectuell sein. Ist dagegen das Prädicat ein reiner Begriff, so gilt das Urtheil unbeschränkt, wenn auch zum Subjecte ein sinnlicher Begriff genommen wird. Wenn ich z. B. sage: was ist, muss irgendwo und irgendwann sein, so drückt das Prädicat: räumliche und zeitliche Existenz, die Gesetze unserer Anschauung aus und gilt mithin nur unter der Bedingung dieser Gesetze, also für Dinge als Erscheinungen. Der umgekehrte Satz: das räumlich und zeitlich Vorhandene ist ein Seiendes, hat zum Prädicat den blosen Begriff eines Dinges überhaupt; er ist unbeschränkt giltig. Nach der angegebenen Regel prüft die Dissertation die gewöhnlichen ontologischen Lehrsätze. Und wenn auch in Bezug auf die Ausdehnung der Verstandesbegriffe ihr Standpunct dem kritischen, der ihren Gebrauch einschränkte, noch ferne liegt, so zieht sie doch bereits die Grundlinien zur späteren Dialektik. Man denke insbesondre an den kritischen Satz, Grenzen des Erkennens sind nicht Schranken der Dinge, Principien möglicher Erfahrung nicht allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst.

Der Standpunct der Dissertation liess sich nur vorübergehend behaupten. Die Dissertation selbst weist schon über ihn hinaus. Sie bestimmt die Natur der Verstandesbegriffe nur negativ, als leer von allem Inhalt menschlicher Anschauung. Da uns aber keine andere Art von Anschauung, als die in Raum und Zeit gegeben ist, da selbst die Vorstellung eines anderen Gesetzes der Anschauung, als es das unsre ist, zu den Spielen mit Begriffen gehört; so müssen wohl Begriffe, welche von Inhalt und Form dieser einzigen Anschauung absehen, ganz und gar leer sein. In der That weiss sich die Dissertation nur dadurch zu helfen, dass sie diesen Begriffsformen einen symbolischen Inhalt zuschreibt, ähnlich wie nachgehends die Kritik den Ideen der Vernunft eine symbolische Erkenntniss einräumt. Augenscheinlich ist diese Annahme nur eine Ausflucht, bei der sich Kant nicht lange beruhigt hat. Auch bleibt sie vor einer Schwierigkeit stehen, die sich gegen alle objective, von der Wirklichkeit giltige Anwen-

dung bloser Begriffe erhebt, mag jene Wirklichkeit eine symbolische oder die eigentliche sein. Verstandesbegriffe drücken Functionen des Denkens aus, die Gesetzlichkeit unseres Denkverfahrens. Wie können Begriffe von subjectiven Denkformen noch etwas weiteres ausdrücken, als die Thätigkeitsform des Denkens? Wie können sich blose Begriffe auf Objecte beziehen? Gesetze des Anschauens stehen nothwendig zu den Erscheinungen der Gegenstände in Beziehung, denn die Anschauung wird durch die Gegenwart des Objectes erregt; Gesetze des Denkens dagegen, losgelöst von den Bedingungen der anschaulichen Vorstellung, sind ohne Beziehung auf ein wirkliches Ding.

Diese Betrachtung wurde hier nicht willkürlich eingeschaltet, sie ist der Erwägung ähnlich, welche wirklich der weiteren Ausbildung der kritischen Philosophie vorangegangen ist.

2. Die Trennung der sinnlichen und der Verstandes-Erkenntniss war der Standpunct der Dissertation von 1770. Die Verbindung beider Erkenntnissarten zur Herstellung wirklicher, gegenständlicher Erkenntniss ist der Standpunct der Vernunftkritik. Lehrte jene einen Verstandesgebrauch nach Abstraction von allem Material und aller Form der sinnlichen Vorstellung, so lehrt diese, dass Begriffe in der Anschauung allein Gehalt und Bedeutung gewinnen, dass sie an sich genommen leere Formen sind, die sich nur am Stoffe der Sinnlichkeit verwirklichen können. Was von den Begriffen nach Abzug des sinnlichen Theils der Vorstellung übrig bleibt, ist nur Ausdruck einer logischen Function, einer blosen Denkform. So wenig lassen sich Begriffe an sich selbst und ohne eine wenigstens symbolische Beziehung zur Sinnlichkeit vorstellen, dass sie selbst in der Logik und dem rein analytischen oder logischen Theile der Mathematik nur durch Bezeichnung, nur an einem sinnlichen Materiale vorstellbar gemacht werden können. Abgesehen von dieser Bezeichnung, also subjectiv, existiren sie gar nicht als Vorstellungen, sondern als Functionen des Bewusstseins, als die Gesetzlichkeit des Denkens selbst. Wie sie demnach für sich nicht vorstellbar sind, so wird auch durch sie allein nichts vorgestellt. Es hilft uns nichts, rein logische Functionen allgemein auf Gegenstände zu beziehen, wie es die Disser-

tation versuchte; dadurch allein wird kein Gegenstand erkannt. Begriffe geben sich keinen Gegenstand, sie erwarten ihn anderswoher, von den Sinnen und der Erfahrung. Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Was die Dissertation für den realen Gebrauch der Begriffe erklärt hatte, erklärt die Kritik für einen transcendenten und leeren. Aber auch: Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Die blose Anschauung, welche freilich in unserem entwickelten Bewusstsein nicht vorkommt, sondern nur eine Grundlage desselben bildet, enthält nur die Wirkung oder Erscheinung des Gegenstandes. Es wird Etwas empfunden und in die Form der Empfindungen gebracht, aber es wird nicht Etwas als empfundenes Ding vorgestellt. Der Gegenstand der Anschauung allein ist unbestimmt. Gegenständlich bestimmt wird die Anschauung durch die begriffliche Thätigkeit des Bewusstseins. Es ist eine Action des Vorstellens und nicht die blose Erregung der Empfindung nothwendig, um Ich und Ding zu trennen und gleichzeitig auf einander zu beziehen. Im Denken entsteht die Gegenseitigkeit von Subject und Object. Das Denken ist Bedingung der Erfahrung, nicht eine Folge derselben. In der Erfahrung stellen wir Objecte der Erscheinungen vor, wir bleiben nicht bei den blosen Wirkungen der Dinge, den reinen Erscheinungen, stehen. Das einzige Mittel, Objecte vorzustellen, ist die Beurtheilung der Anschauung. Es gibt ein ursprüngliches Urtheilen, das nicht, wie das abgeleitete, Objecte vergleicht, sondern, das Objecte für das Bewusstsein erzeugt. Ohne Zweifel existiren Dinge diesseits und unabhängig vom Bewusstsein. Aber Objecte werden diese Dinge nur im Bewusstsein, nur durch die reflexive Denkthätigkeit, welche Selbstbewusstsein und gegenständliches Wissen in der Gegenüberstellung verbindet, in der Verbindung entgegensetzt. Dieser Satz, dass das Denken Bedingung der Erfahrung ist, dass die logische Function die bestimmte Vorstelluug eines Gegenstandes der Erscheinung bewirkt, von dem die Empfindung nur eine unbestimmte gibt, ist der Hauptsatz der transcendentalen Analytik. Der in der Dissertation so genannte logische Gebrauch der Begriffe stellt sich in der Kritik als der wahrhaft reale heraus. Dass aber ohne Be-

ziehung auf die Erscheinung und ihre Form das Denken rein logisch sei, dass Begriffe ohne diese Beziehung nur nackte Denkformen sind, dass der angeblich reale Gebrauch derselben, wie ihn die Dissertation behauptete, in Wahrheit ein unbestimmt logischer sei, ist der Grundsatz der Dialektik, aus welchem dieselbe die transcendente, den Bereich der Erfahrungsgegenstände überschreitende Erkenntniss von Gegenständen aus blosen Begriffen, d. i. die dogmatische Philosophie widerlegt.

So weit sind Dissertation und Kritik getrennt; und es entsteht die Frage, welcher Uebergang von der einen zur andern führte. Eine Frage, deren genaue Beantwortung für das Verständniss der Methode Kant's von entscheidender Bedeutung ist. Es handelt sich also um den Weg der Entdeckung des kritischen Standpunctes.

Der Schwerpunct der kritischen Philosophie Kant's liegt nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, in der Theorie der sinnlichen Erkenntniss, welche vollkommen ausgebildet, bereits in der Dissertation enthalten ist, sondern in der Lösung des Problems: wie eine gegenständliche Erkenntniss aus Begriffen, unabhängig von den Eindrücken der Erfahrung möglich, ja unumgänglich nothwendig sei, damit das Factum der Erfahrung begreiflich werde; er liegt in der transcendentalen Logik, nicht der transcendentalen Aesthetik. Die Aesthetik ist nur eine Voraussetzung der Logik. Abgeschlossen und vollständig begründet wird sie erst in der letzteren. Blose Formen der Sinnlichkeit geben noch keine Erkenntniss, und das Problem der Erkenntniss hat erst die kritische Logik gelöst. Die Voranstellung der Aesthetik entspricht nur einer systematischen Rücksicht, ja in der weiteren Entwicklung der Methode nach Vollendung des Hauptwerkes scheint Kant sogar das Ausgehen von der kritischen Urtheilslehre zu bevorzugen. Ebensowenig ist der Phänomenalismus, oder wie er gewöhnlich heisst, der Idealismus, die Hauptsache des Kantischen Systems. Er ist nur die restringirende Bedingung, unter welcher gegenständliches Erkennen a priori möglich ist. Begriffe dienen, als Functionen der Bewusstseinseinheit, die Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt zu bestimmen. Nur innerhalb dieser Grenzen

lässt sich ihr bestimmter, objectiv giltiger Gebrauch erweisen. Dabei ist die Lösung des Erkenntnissproblemes durch Kant so allgemein, dass ihr selbst derjenige beitreten müsste, dem es beliebte, andere Formen der Anschauung, also der Erscheinung der Dinge, anzunehmen, als die wirklich gegebenen, Raum und Zeit.

Das eigentliche, kritische Problem hatte Kant zur Zeit der Abfassung der Dissertation noch gar nicht ausgesprochen. Bald nach dem Erscheinen dieser Schrift, als er mit dem Plan umging, die dort im Umriss verzeichnete Methode, die Methode also auf Grund der Trennung der sinnlichen von den rein intellectuellen Begriffen einen realen Gebrauch der reinen Begriffe zu erzielen, auf das gesammte Gebiet der Philosophie, und namentlich auch ihren praktischen Theil anzuwenden; bemerkte er nach seiner eigenen Aeusserung in dem Briefe an Herz vom 21. Febr. 1772 dass ihm noch etwas Wesentliches mangle, was er so gut wie die Anderen bisher ausser Acht gelassen habe, obschon es den Schlüssel zum ganzen Geheimnisse der Metaphysik ausmacht. Er hatte sich noch nicht gefragt: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Diese Frage enthält, wie Kant weiter auseinandersetzt, zwei Theile. Wie können sich sinnliche Vorstellungen, so weit sie dies sind, auf Gegenstände beziehen, und wie lässt sich die Beziehung der Begriffe auf Objecte verstehen? Der erste Theil derselben bereitet keine Schwierigkeit. Die sinnliche Vorstellung drückt ihrer Beschaffenheit, der Empfindung, ihrer Form, dem Raume und der Zeit nach, nur die Art aus, wie unser empfängliches Bewusstsein durch den Gegenstand afficirt wird. Die sinnliche Vorstellung ist Erscheinung, die Wirkung des Gegenstandes auf die Sinne und ihre Auffassungsform. Und da ist es leicht einzusehen, wie Erscheinungen, als Wirkungen ihrer Ursache: der Natur unserer Sinnlichkeit, jederzeit gemäss sein müssen. Erscheinungen gehen gleichsam durch die Beschaffenheit der Sinne hindurch, sie werden nur so empfangen, wie es diese Beschaffenheit mit sich bringt. Was also rein aus der Vorstellungsart durch die Sinne folgt, muss giltig sein für alle in dieser Art empfangenen Vorstellungen. Wäre unser

Intellect schöpferisch, so würde die Beziehung seiner Begriffe auf Dinge gleichfalls keiner weiteren Schwierigkeit unterliegen. Begriffe drücken nicht die empfängliche, sondern die thätige Natur unseres Bewusstseins aus, die Gesetze des Denkens, nicht des Empfindens. Nun ist aber diese Thätigkeit keine schaffende Thätigkeit. Indem wir Dinge erdenken, bringen wir keine Dinge hervor. Wir haben keinen intellectus archetypus. Logisch richtige Begriffe von Objecten sind nicht ohne Weiteres real-giltige Begriffe. Dennoch entwerfen wir Grundsätze über den Begriff der Dinge. Wir anticipiren z. B. die Grundsätze der Erhaltung, wir greifen damit der Erfahrung vor und postuliren, dass die Wirklichkeit sich nach unseren Begriffen richten solle. Wie lässt sich dieses Postulat begründen; wie die Einstimmigkeit reiner Begriffe mit den Dingen beweisen? „In der **Mathematik** geht dieses an, weil die Objecte für uns nur dadurch Grössen sind, dass wir ihre Vorstellungen **erzeugen** können." Die Mathematik ist Logik, auf die Form des sinnlichen Vorstellens angewandt. Sie ist Wissenschaft von selbstgedachten Dingen; die Ontologie dagegen will Wissenschaft von wirklichen Dingen sein. Gibt es eine solche Wissenschaft? Gibt es gegenständliche Erkenntniss rein aus Begriffen? Zur Beantwortung dieser Frage, die in der That, wie Kant verkündet, das ganze Geheimniss der Begriffswissenschaft umfasst, ist die Erfüllung einer Bedingung unerlässlich: Um zu wissen, wie Begriffe allgemein sich auf Dinge beziehen, wie sie objectiv giltig sein können, da sie doch zunächst nur die Gesetzlichkeit des Denkens ausdrücken, müssen wir erst diese Begriffe kennen, ihr vollständiges System besitzen, den Umfang aller reinen Erkenntniss oder der reinen Vernunft überblicken. Zur Erzielung dessen eröffnen sich drei Wege. Wir könnten die wirklich stattfindende Erkenntniss, wie wir sie vorläufig nennen wollen, also die Erfahrung und Wissenschaft der Erfahrung zergliedern, um auf ihre einfachen Bestandtheile, die Elementarbegriffe, zu stossen. Dieser Weg, in der vorkritischen Periode von Kant eingeschlagen, gibt keine Sicherheit für die Vollständigkeit des Erreichten. Kant hat in den Abhandlungen der früheren Zeit zunächst die Elementarbegriffe durch Analyse der Erfahrung er-

mittelt und hierauf an diesen Begriffen den Unterschied von sinnlichen und rein intellectuellen Grundvorstellungen entdeckt. Dieses Verfahren ist objectiv, obgleich die Gegenstände desselben subjectiv — nämlich Begriffe — sind. Der zweite Weg dagegen, der sich zu erschliessen scheint, ist subjectiv und psychologisch. Wir könnten die Begriffe aus der Organisation des Denkens entwickeln. Da aber diese Organisation kein Gegenstand der Beobachtung sein kann, da das Denken eine Bedingung aller Erfahrung, eine Voraussetzung der Selbsterkenntniss so gut wie der gegenständlichen ist, so ist diese Methode fehlgreifend. Es gibt keinen Weg, direct die Grundbegriffe des Denkens zu finden. Der dritte Weg ist der kritische — dessen Anfang uns eben beschäftiget. Kant brachte die reinen Begriffe des Verstandes in ein System von Kategorien dadurch, dass er erkannte, die ursprünglichen von diesen Begriffen fallen völlig mit den logischen Einheitsbegriffen der Urtheile zusammen. In der Beschaffenheit dieser Begriffe entdeckte er ihre Uebereinstimmung mit den Denkfunctionen zu Urtheilen und er bewies diese Uebereinstimmung dadurch, dass er die Begriffe aus der Form der Urtheile ableitete. In diesem ganzen Verfahren ist Nichts von Psychologie, Nichts von einer Reflection auf das „Seelenvermögen" des Verstandes oder der Vernunft zu bemerken. Die Methode ist unabhängig von irgend welcher Theorie über die intellectuelle Kraft, als einer subjectiven Fähigkeit.

Diese metaphysische Deduction, wie sie Kant desshalb nennt, weil die Ableitung aus Begriffen, nämlich den Begriffen der Urtheilsformen geschieht, war bereits 1772 vollendet. „Indem ich . . . die Quellen der intellectualen Erkenntniss suchte, ohne die man die Natur und die Grenzen der Metaphysik nicht bestimmen kann, brachte ich diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abtheilungen und suchte die Transcendentalphilosophie, nämlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie auf's blose Ungefähr (?) neben einander

setzte, sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes in Classen eintheilen." [1])

Uebereinstimmend damit hat Kant in den Prolegomenen [2]) den Weg der Entdeckung verzeichnet. Nach langem Nachdenken, erklärt er dort, gelang es ihm, die sinnlichen Elementarbegriffe von den rein intellectuellen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wurde zunächst am Begriff des Raumes vollzogen; ihre Frucht ist die Dissertation von 1770. Hierauf suchte Kant nach einem Princip, aus dem die reinen Begriffe „vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten." Dies Princip war das Urtheil, jene Verstandesfunction, die sich nur „durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Bewusstseins zu bringen". Aber — in Betreff der Urtheilslehre wandte sich Kant nicht an die Psychologie, sondern an die Logik. „Hier lag nun schon fertige, obgleich nicht von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor." Von nun an beherrscht die Logik den Aufbau des kritischen Systems, daher auch äusserlich das System dem gebräuchlichen Lehrgebäude der Logik angepasst wird. Diese Stellung der Logik ist für das Verständniss der Methode von der grössten Bedeutung. Denn die Logik ist, ungeachtet dass ihr Gegenstand, das Denken, in seiner Gesetzlichkeit subjectiv ist, ihrem Verfahren nach objectiv. Sie ist eine descriptive Wissenschaft der Form des Denkens. Sie entwickelt diese Form, indem sie das Gedachte, nicht das Denken in seinen psychologischen Entstehungsgründen, untersucht und

---

1) Der Brief an Herz, dem diese Stellen entnommen wurden, wird in einer eben erschienenen Schrift von Paulsen: „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie" in nahezu übereinstimmender Weise verwerthet. Handelte es sich in einem solchen Falle, wo es nur auf geduldiges Lesen und richtiges Interpretiren derselben Quellen ankommt, um einen Prioritätsanspruch, so könnte ich auf meinen Aufsatz: Kantstudien in der Wiener Abendpost 1874 (Nr. 188, 189) verweisen, woselbst auf den Brief an Herz mit dem Bemerken anfmerksam gemacht wurde, dass er gleichsam das Datum der Entstehnng der Vernunftkritik angebe. Uebrigens erwähnte schon J. B. Meyer in der Schrift Psychologie Kant's den Brief von 1772, ohne seine Bedeutung gewahr zu werden. 2) III. S. 89 vgl. auch Vorrede S. 10.

in einfache Verhältnisse zergliedert. Und so objectiv wie ihre Grundlage, die Logik, ist auch das System der Vernunftkritik, welche ihren Haupttheilen nach geradezu kritische Logik (freilich nicht Kritik der Logik!) heissen könnte. — Auch des Aristoteles geschieht an den obigen Stellen Erwähnung. Sein Beispiel und seine Bezeichnung gaben ohne Zweifel den Anstoss zur metaphysischen Deduction. Mit dieser Ableitung der Grundbegriffe des Denkens war die Periode der Vernunftkritik eröffnet. „Ohne mich, fährt Kant an obigem Orte fort, über die ganze Reihe der Untersuchung hier zu erklären, kann ich sagen, dass es mir, was das Wesentliche meiner Absicht betrifft, gelungen sei, und ich jetzt im Stande bin, eine Kritik der reinen Vernunft... vorzulegen[1]).

Bekanntlich vergingen weitere neun Jahre, ehe Kant wirklich sein kritisches Hauptwerk der Welt vorlegen konnte. Es war nicht blos die Weitläufigkeit des Plans[2]), welche die Vollendung so lange hinausschob, sondern die innere Schwierigkeit der gestellten Aufgabe.

Anscheinend sind wir durch die metaphysische Deduction dem Ziele eher ferner als näher gekommen. Wenn die Elemente der Verstandeserkenntniss nur Verhältnissbegriffe der Vorstellungen im Urtheile sind, wenn sie nur die Synthesen des Bewusstseins im Urtheile und zwar die einheitlichen Gründe dieser Verknüpfungsarten ausdrücken; so scheinen sie, als Begriffe subjectiver Denkvorgänge auch nur von subjectiver Giltigkeit zu sein. Zwar werden wir zu zeigen vermögen, dass dieselben Einheitsbegriffe, nach denen reine Vorstellungen zu einem Urtheile verknüpft erscheinen, auch in der Verknüpfung gegenständlicher Vorstellungen zu Urtheilen der Erfahrung anzutreffen sind. Wir können z. B. zeigen, dass Vorgänge, die sich beständig und unveränderlich in der Erscheinung folgen, dadurch in eine causale Beziehung zu einander gesetzt und in ein gegenständliches Urtheil der Erfahrung verwandelt werden, dass auf ihre Succession das Begriffsverhältniss von Grund und Folge angewandt wird. Aber damit haben

[1]) XI, S. 28. [2]) Kant entwickelte diesen Plan 1776, vgl. XI, 1, S. 37.

wir weder die Thatsache dieser Anwendung erklärt, noch weniger ihre Berechtigung erwiesen. Zur metaphysischen Deduction, welche die Bedeutung der Elementarbegriffe, als Begriffe der logischen Functionen, bezogen auf das Denken eines Objectes, ermittelt, muss noch die „transcendentale“ kommen, welche den Grund dieser Beziehung erklärt und die objective Giltigkeit derselben beweist. Ich zweifle nicht, dass es der weite Schritt von der metaphysischen zur transcendentalen Deduction gewesen sei, der die Ausführung jenes Entwurfes zur Kritik so lange verzögert hat. Ich schliesse dies nicht blos aus der ungemeinen Schwierigkeit der Aufgabe, deren Lösung, wie Kant selbst erklärt, ihm die meiste, doch wie er hoffe, nicht unvergoltene Mühe bereitet habe, sondern auch aus dem Umstand, dass diese Deduction erst in der zweiten Auflage ihre definitive Gestalt erhalten hat, nachdem die erste Auflage zu diesem Zwecke noch psychologische, nicht zur erkenntnisstheoretischen Sache gehörige Voraussetzungen herbeigezogen hatte. Auch der Uebergang von der metaphysischen zur transcendentalen Deduction lässt sich einigermassen reconstruiren. Kant selbst erwähnt, dass ihr Grundgedanke von ihm zunächst als Hypothese erfasst worden sei[1]). In der That ist es der regelmässige Fall bei einer wissenschaftlichen Entdeckung, dass das Schlussergebniss früher gefunden wird, als die Beweise. Durch Intuition, durch eine Art schöpferischer Synthese ergreift der Geist des Entdeckers die Idee des Ganzen, bevor er daran geht, die Schlüsse methodisch und im Einzelnen auszubilden, welche auch Andere zur Wiederholung derselben Synthese in ihrem Geiste befähigen. Die kritische Hypothese ist in der Erwägung enthalten, die wir im Werke selbst unter der Ueberschrift

---

[1]) „Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene jener Hypothese (des Coperniku s) analogische Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen. Vorrede z. II. Aufl., vgl. auch II, S. 88, Uebergang zur transcendent. Deduction.

Uebergang zur transcendentalen Deduction antreffen. Es sind nur zwei Fälle denkbar, unter denen Begriffe nothwendig und ausnahmslos mit Gegenständen übereinstimmen. Entweder wenn die Begriffe von den Gegenständen abstammen, oder wenn die Gegenstände aus den Begriffen hervorgehen. Der erste Fall ist von reinen Verstandesbegriffen ausgeschlossen. Die metaphysische Deduction bewies, dass diese Begriffe nicht von den Gegenständen, sondern von den Gesetzen des Denkens abstammen. Wenn es also objective Erkenntniss durch Begriffe geben soll, so bleibt nur der zweite Fall zu erwägen, dass die Gegenstände aus den Begriffen abgeleitet sind. Da aber Gegenstände nicht ihrer Existenz nach von Begriffen abstammen können, weil Begriffe keine Dinge erschaffen; so können sie nur ihrer Vorstellung nach von Begriffen abhängig sein. Also richtet sich vielleicht die Vorstellung der Gegenstände im Allgemeinen nach den Grundbegriffen oder subjectiv ausgedrückt den Grundgesetzen des Denkens. Allein — die Vorstellung der Gegenstände kann sich nur so weit nach Begriffen richten, in wie weit die Gegenstände selbst Vorstellungen, nur so weit also, als sie Anschauungen oder Erscheinungen sind. Die Vorstellung der Gegenstände in der Erscheinung kann sich im Allgemeinen nach Grundbegriffen des Denkens richten, wenn diese Begriffe nothwendig mit der Form der Erscheinung verknüpft sind. Lässt sich diese Verknüpfung zeigen, so wird es auch begreiflich, dass Erscheinungen nur dadurch zu Objecten des Bewusstseins werden, wenn sie nach allgemeinen Gesetzen des Denkens verbunden werden. Diese Gesetze oder die ihnen correspondirenden Begriffe würden dann nicht blos zur Begreiflichkeit einer schon gegebenen Erfahrung gehören, also subjectiv giltig sein, sondern zum Begriff der Erfahrung selbst, so dass sie nothwendig giltig sein müssten vom gesammten Inbegriff der Erfahrung.

Die Entdeckung der Abhängigkeit der Objecte der Erfahrung, der allgemeinen Form ihrer Vorstellung nach, von den Grundbegriffen des Denkens ist jene Umkehrung der philosophischen Denkart, die Kant mit der Hypothese des Copernikus verglich. Mit ihr war der kritische Standpunct erreicht, den er in der transcen-

dentalen Deduction befestigte. Ich vermuthe, dass Kant diese Entdeckung zuerst beim Begriff der Ursächlichkeit gemacht habe. Dieser Begriff stammt nicht von der Erfahrung ab, vielmehr umgekehrt die Erfahrung von ihm. Er kann nicht aus ursächlichen Verhältnissen der Erfahrung gewonnen sein, weil Verhältnisse der Erscheinungen als ursächliche allererst durch die Denkfunction erkannt werden, die in diesem Begriff ausgedrückt ist. Diejenigen Elemente des Bewusstseins, durch welche die Vorstellung eines Objectes der Erfahrung erst möglich wird, können nicht von den Objecten der Erfahrung abgeleitet werden. Ihre objective Giltigkeit besteht darin, dass sie die ersten Bedingungen der Vorstellung eines Objectes sind.

Damit sind wir zur transcendentalen, der eigentlich kritischen Methode gelangt, nach welcher der Beweis für die gegenständliche Erkenntniss aus Begriffen geführt wird. Ehe wir uns jedoch zur Darstellung dieser Methode wenden, haben wir gewisse Vorurtheile zu beseitigen, welche erfahrungsmässig der richtigen Auffassung dieser Methode hinderlich sind.

3. Ich habe vor, unter diesem Titel einige der verbreitetsten Missverständnisse der Methode des Kriticismus zu besprechen, da dieselben bereits durch den Entwicklungsgang der Kantischen Philosophie hinlänglich widerlegt werden können. Auch wünsche ich die Darstellung der Methode im folgenden Capitel von der Unterbrechung durch diese Controversen frei zu halten. Ich verstehe zunächst unter psychologischem Vorurtheil, kein Vorurtheil Kant's, sondern ein Vorurtheil seiner Ausleger und Kritiker; die Behauptung, die kritische Philosophie sei auf Psychologie gegründet, oder die Forderung, sie solle es sein, obschon sich Kant selbst des anthropologischen Charakters seiner kritischen Untersuchungen nicht deutlich bewusst gewesen sei. Die letztere Forderung wird von Fries und seiner Schule erhoben, die erstere Behauptung hat besonders Herbart zu ihrem Vertreter.

Vorerst muss gegen Fries erklärt werden, dass eine psychologische Grundlegung der Kritik ganz und gar ihrem eigenen Vorhaben widerstreite. Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Theil der Er-

fahrung stützen. Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Giltigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen. Denn es ist an dem nicht zu zweifeln, was Herbart bemerkte, dass alle Begriffe durch die wir die innere Erfahrung denken, selbst metaphysische, mithin der Kritik bedürftige Begriffe seien. Der Begriff der Fähigkeit oder Kraft ist ein Causalitätsbegriff, er setzt mithin die Giltigkeit des allgemeinen Causalitätsgesetzes voraus. Der Begriff eines Trägers der psychischen Vorgänge ist ein Substanzbegriff, also beruht er auf der Richtigkeit dieses Begriffes. Die Unterscheidungen, die wir unter den verschiedenen psychischen Ereignissen treffen, sind Nichts, als die bestimmte Anwendung allgemeiner, in der Erfahrung gebrauchter Grundsätze und daher abhängig von dem Grunde und den Grenzen ihres Gebrauchs. Die innere Erfahrung hat vor der äusseren in Bezug auf die Festigkeit und die Evidenz ihrer Grundlagen Nichts voraus, wohl aber steht sie derselben in Bezug auf die Anwendbarkeit der logischen Erfahrungsgrundsätze bei weitem nach. Abgesehen von einigen unbestimmten Verallgemeinerungen sind die Fortschritte, die wir im Gebiete der psychischen Erscheinungen machen, von der geeigneten Substitution der physiologischen Methoden an die Stelle der rein psychologischen abhängig. Das Studium des Gehirns, die phylogenetische und ontogenetische Entwicklungsgeschichte des Nervensystems sind zwar ein indirectes, aber das einzig zuverlässige Studium des Erkenntnissvermögens. Die Gegenstände der innern Erfahrung sind gleich den Objecten der äusseren: Erscheinungen. Alles was durch Sinne, d. i. durch Affection empfangen wird, ist Erscheinung, ein Satz, den Kant erwiesen hat und der durch die Erfahrung bestätigt wird. Ein weiterer richtiger Satz Kant's ist die Abhängigkeit der inneren Erfahrung, des empirischen Selbstbewusstseins, von der äusseren, auf Grund welcher Kant den Idealismus widerlegte. Würden wir, wie öfters behauptet worden ist, durch Selbsterfassung nicht Erscheinungen, sondern die äusserste, nackte Wirklichkeit selbst ergreifen können, so könnte über diese Auffassung kein Streit erhoben

werden. Es könnte nicht gezweifelt werden, ob z. B. das Gefühl etwas Ursprüngliches und Einfaches sei, oder wie Göring lehrt[1]), die Wirkung, also die Erscheinung eines unbewussten Willens. Wie deutlich sich Kant des Verhältnisses der Anthropologie zur Kritik bewusst war, wie unrichtig also die Meinung von Fries ist, er habe nur aus Mangel an Verständniss seiner eigenen Methode deren anthropologischen Charakter verkannt, beweisen seine eigene Aeusserungen. Die Anthropologie ist für Kant eine empirische, zunächst nur pragmatische Wissenschaft, deren weitere Fortschritte er von der comparativen Methode der Naturwissenschaft erwartet. Nur vorläufig ist die Psychologie als Gegenstück einer allgemeinen oder philosophischen Naturwissenschaft ins System der philosophischen Wissenschaften einzureihen. Ihre fernere Entwicklung werde sie vielmehr den Naturwissenschaften anreihen. Man werde, prophezeit Kant irgendwo, Reisen unternehmen, um den Menschen kennen zu lernen, wie man ehedem Reisen unternahm und noch unternimmt, um die übrige Thierwelt zu erforschen. Der Mensch ist ein Object der Naturforschung; Anthropologie Naturwissenschaft. Daher bestreitet Kant den anthropologischen Charakter der Kritik. Er erklärt sich an das Transcendentale halten zu wollen, und dasjenige, was psychologisch d. i. empirisch sein möchte, ganz bei Seite zu setzen[2]). Die Erkenntnis des Empirischen überhaupt kann nicht als empirische Erkenntniss angesehen werden, sie gehört zur Untersuchung des Begriffs einer jeden Erfahrung[3]). Die allgemeinen Erfahrungsprincipien beherrschen nicht die Natur des Menschen allein, sondern die Natur überhaupt, den Menschen und die Welt. Daher diejenigen, welche die objective Nothwendigkeit der Begriffe a priori dadurch zu rechtfertigen suchen würden, dass sie den Ursprung derselben psychologisch erklärten, ungereimt, nämlich ihrer Absicht entgegen, handeln würden; weil auf diesem Wege immer nur subjective Nothwendigkeit erzielt wird[4]). Vieles, z. B. der Begriff

[1]) Göring System der kritischen Philosophie, 1. Theil, S. 60—126. (Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1874.)

[2]) II, (Methodenlehre), S. 618. [3]) II, S. 276 (unten). [4]) I, S. 607 (unten).

des Zweckes ist snbjectiv oder psychologisch nothwendig, ohne einen Bestandtheil der objectiven Erkenntniss zu bilden. Daher ist der Zweck im Systeme Kant's keine Kategorie! Beruhte Kant's Lehre auf der subjectiven Nothwendigkeit bestimmter Begriffe und Regeln des Denkens, auf dem Gefühl der Nöthigung, diese Begriffe und Regeln so denken zu müssen, wie sie gedacht werden, auf der Unmöglichkeit, sie anders zu denken; so würde seine Lehre auf der niedersten Stufe der Erfahrung, auf der Selbstwahrnehmung stehen. Snbjectiv nothwendig ist die Hallucination so gut wie die Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstandes. Objective Nothwendigkeit gehört zum Begriffe des Objectes. Es ist der Inbegriff derjenigen Elemente des Erkennens, ohne welche das Object, nicht etwa nicht existiren, sondern nicht *vorgestellt* werden würde. Die Trennung der objectiven Nothwendigkeit von der subjectiven ist zugleich die Scheidung der Kritik von Psychologie und Anthropologie. Um die Beweise für diese Trennnng, die in der ganzen folgenden Darstellnng enthalten sein werden, nicht schon hier anzuhäufen, begnüge ich mich, die entscheidende Stelle aus dem kritischen Hauptwerke vorzuführen. Wollte Jemand die Principien der Erfahrung für *Anlagen* zum Denken erklären, die nns mit unserer Existenz eingepflanzt oder von unserem Urheber so *eingerichtet* wären, „dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmte, so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, *wie weit* man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das *entscheidend* sein, dass in solchem Falle den Kategorien die *Nothwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns *eingepflanzten* Nothwendigkeit beruhete.“ Er würde *falsch* sein, wenn er blos *eingeboren* wäre! „Ich würde nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache *im Objecte* (d. i. *nothwendig*) verbunden, sondern ich bın nur so *eingerichtet*, dass ich diese Vorstellung nicht anders, als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker

am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objective Giltigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muss!) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist[1])". Die anthropologische Kritik beruht auf der Organisation des Denkens, die philosophische auf dem Begriff der Erfahrung. Psychologisch nothwendig ist, was ich denken muss, transcendental, oder erkenntnisstheoretisch wahr, was sich auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung bezieht, und dessen Beziehung auf diesen Begriff bewiesen werden kann. Die Psycho-

---

[1]) II, (Supplement XIV), S. 757. Vgl. noch folgende Stelle, VIII, S. 116: „Subjective Nothwendigkeit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori statt findet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, dass man aus diesem auf jenes schliessen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch... verwerfen. Diesem Mangel der objectiven, und daraus folgenden allgemeinen Giltigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, anderen vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen giltigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntniss leisten, als alles Nachdenken.. Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Giltigkeit eines Urtheils beweise, sondern wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Uebereinstimmung mit dem Objecte abgeben könne, vielmehr die objective Giltigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache." Wann wird die Behauptung verstummen, Kant habe die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Erkenntnisse einfach vorausgesetzt, und daraus ihre Giltigkeit hergeleitet, während seine Methode umgekehrt aus der objectiven Giltigkeit die Allgemeinheit und Nothwendigkeit für jene Erkenntnisse folgerte, welche zum Begriff der Erfahrung gehören; — er habe von Einrichtung des Verstandes, d. i. von angebornen Begriffen gehandelt, während nach ihm alle Begriffe erworben sind?

logie beschäftigt sich mit den Bildungsgesetzen der Begriffe, die Erkenntnisskritik mit den Bedingungen ihrer Wahrheit oder objectiven Giltigkeit. Selbst wenn es eine ursprüngliche „Einrichtung“ des Verstandes gäbe und uns diese zugleich bekannt wäre, so würde noch immer die kritische Frage zu lösen bleiben, ob diese Einrichtung uns wahre Erkenntnisse verschaffe? Eine Kritik des Erkennens auf Anthropologie gründen wollen, heisst: das Problem der Kritik nicht verstehen.

Was Fries an der Kantischen Methode vermisste, ihre psychologische Begründung, glaubt Herbart als ihr eigentliches Fundament zu erkennen; was aber Jenem als Vorzug erscheinen würde, gereicht nach diesem der Methode zum Tadel. Und zwar das Letzte, wie wir öfters hervorgehoben haben, mit Recht. Ginge die kritische Methode von rein psychologischen Voraussetzungen aus, so müsste sie in ihrer Richtung fehlgreifen; nicht desshalb, weil die psychologischen Anschauungen Kant's um Vieles unwissenschaftlicher sind, als die Grundannahmen der Herbartischen Psychologie mit ihrem einfachen Seelen-Reale und der Pseudomechanik seiner Vorstellungen[1]), sondern weil die Kritik, dann nicht Kritik sein könnte, d. i. Prüfung der allgemeinen Grundbegriffe des Erkennens, der logischen Bedingungen der äussern und innern Erfahrung zugleich.

Einzelne Einwendungen Herbart's gegen die Ergebnisse der Kritik, so weit dieselben von der Auffassung der Methode unabhängig sind, müssen nicht blos als scharfsinnig, sondern auch als triftig anerkannt werden. Seine Auffassung der Methode dagegen lässt sich dem urkundlichen Thatbestand gegenüber nicht behaupten. Die Grundlage Kant's soll nach Herbart empirische Psychologie sein. „Betrachtet man den Umriss der Vernunftkritik, so

---

[1]) Ich schreibe dies Urtheil nicht leichtfertig hin. Mir sind die sonstigen Verdienste der Psychologie Herbart's nicht nur bekannt, — ich weiss die reformatorische Bedeutung seines Versuches, Mathematik auf die psychischen Erscheinungen anzuwenden, zu schätzen; — allein die Grundbegriffe dieser Psychologie sind nicht haltbar. Die Ableitung der Hemmungssumme z. B. widerstreitet dem Grundgesetze der Mechanik, dass Wirkung und Gegenwirkung gleich sind. Darauf bezieht sich der Ausdruck Pseudomechanik.

kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie oder eine ganze Metaphysik“? (Werke von Hartenstein herausgegeben, III, S. 118). Ich glaube, wenn man diesen Umriss wirklich und ohne Vorurtheil betrachtet, so kann man keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, dass die Kritik eine tief gefasste und durch die Theorie des sinnlichen Erkennens ergänzte Logik sei. Ihre Grundeintheilung ist die gebräuchliche der Logik in Elementar- oder Methodenlehre, wovon die erstere wieder in Analytik und Dialektik zerfällt. Erst als subsidiäre Eintheilung tritt nach Wolffischem Schulgebrauch die nach psychologischen Classennamen hinzu, ohne jedoch das eigentliche Grundgerüste zu überbauen. Kant's Kritik ist Kritik der metaphysischen, über Dinge aus reinen Begriffen entscheidenden Logik. Man mag die Architektonik des Kantischen Werkes im Einzelnen als künstlich und scholastisch bezeichnen, wie sie es in der That ist; aber es ist falsch zu behaupten, dass sie nach dem Schema der Seelenvermögen entworfen und dadurch fertig gebracht wurde, dass alle Vermögen der Reihe nach untersucht wurden. Herbart spottet, nachdem die Sinnlichkeit ihre Formen angewiesen erhalten habe, kam die Reihe an den Verstand. „Das Vorurtheil der Seelenvermögen, deren jedes gewisse, bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da.“ Der geschichtliche Hergang bei der Entstehung der Kritik widerlegt diesen Irrthum. Kant, dem der oberflächliche Unterschied von niederen und höheren Seelenthätigkeiten, Sinnlichkeit und Verstand gewiss nicht unbekannt war, hatte zuerst den Raum als Grundbegriff erklärt. Erst aus der Beschaffenheit dieser Vorstellung folgerte er, dass der Grund ihrer Erzeugung in den Sinnen liege, dass sie das Gesetz ausdrücke, nach welchem coexistirende Eindrücke in unserer Auffassung zusammengeordnet und in die Einheit einer Anschauung verknüpft werden, also das Schema der sinnlichen Anschauung enthalte. Dadurch traten die Begriffe von Raum und Zeit den übrigen formalen Begriffen gegenüber. Aber die letzteren selbst wurden nicht aus der psychologischen Betrachtung des Verstandes abgeleitet, sondern aus der logischen Theorie der Urtheile. Ueber diese Ableitung befindet sich Herbart offen-

kundig im Irrthum, wenn er erklärt, „die ganze Deduction Kant's liegt in den Worten: so finden wir". („Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, so finden wir, dass die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne[1])". In diesen Worten liegt nichts weiteres, als die Berufung auf die formale Logik, also nicht einmal die metaphysische, geschweige denn die transcendentale Deduction der Kategorie. Die metaphysische Deduction besteht in dem Beweise, dass die Erkenntnissbegriffe mit der Art und Weise, wie in Urtheilen die Einheit der Begriffe gedacht wird, zusammenfallen; dass die analytische Einheit zu Sätzen verknüpfter Begriffe ihrem logischen Wesen nach mit der Vereinigung von Wahrnehmungen in gegenständliche Urtheile übereinstimme. So soll nach Kant das Begriffsverhältniss von Prädicat und Subject im kategorischen Satze mit dem gegenständlichen Verhältniss von Eigenschaft und Ding der Form nach coincidiren. In dieser ganzen Beweisführung ist kein Wort von Psychologie enthalten. Ebenso unrichtig ist es, die transcendentale Deduction, die Berechtigung und Giltigkeit zur allgemeinen Synthesis empirischer Anschauungen „am Ende in der Einrichtung des menschlichen Geistes" zu finden und dieses für die Lehre Kant's auszugeben. Ich brauche nicht die früher erörterte Stelle zu wiederholen, in der die Berufung auf eine angeborne Einrichtung des Verstandes von Kant nachdrücklich zurückgewiesen und gezeigt wird, dass durch eine derartige, übrigens nie zu beweisende Annahme die objective Giltigkeit der Begriffe vielmehr aufgehoben, als begründet sein würde. Der Gedankengang der transcendentalen

[1]) III. (Ausgabe Hartenstein S. 122). An dieser Stelle fährt Herbart fort: „gesetzt aber, die bekannte Tafel der Urtheilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen innern Zusammenhang: so müsste nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren (nämlich der formalen!) Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten. Wir wollen annehmen, der Sprung sei geschehen..." Hier hat Herbart die ganze metaphysische Deduction übersprungen, die eben den Uebergang von der formalen Logik zur metaphysischen Erkenntniss vermittelt. Der Sprung ist in seiner Auffassung, nicht im Werke Kant's anzutreffen.

Deduction widerlegt, auch abgesehen von der eigenen Erklärung Kant's den Irrthum Herbart's. Diese Deduction zeigt, dass die reinen Begriffe nothwendige Bestandtheile der Vorstellung des Objectes überhaupt sind, und sie zeigt dies aus der Bedeutung des gegenständlichen Urtheils, wie die metaphysische Beweisführung aus der Form des Urtheils erfolgte[1]). Offenbar hat Herbart den von Kant scharf formulirten Unterschied von objectiver und subjectiver Nothwendigkeit niemals beachtet. Ebenso wie über die Beweisführung der Kritik befindet sich Herbart im Irrthum über das Problem derselben, also über das, was zu beweisen ist. Er meint, Kant habe eingesehen, dass in Ansehung der wahren Bedeutung der Kategorien alles auf die Frage ankomme: wie bildet sich die Erfahrung[2]). Die Formen der Erfahrung erzeugen sich als deren nothwendige Bestimmungen, aber den Process dieser Erzeugung kannte damals keine Psychologie, also schrieb Kant diese Formen dem Erkenntnissvermögen als dessen ursprüngliche Einrichtung zu[3]). Der Hergang der Vorstellungsbildung und der Entstehung von Erfahrung ist ohne Zweifel eine überaus wichtige Aufgabe. Aber, dass dies nicht die Aufgabe der Vernunftkritik Kant's sei, geht schlagend schon aus der einzigen Stelle hervor: „um alles Bisherige in Einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem was in ihr liegt. Das Erstere gehört zur Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss gehört, niemals gehörig entwickelt werden können[4]).“ Obschon mit der Wolffischen Philosophie in seiner Jugend bekannt geworden, scheint Herbart doch von dem Terminus Möglichkeit der Erfahrung irre geleitet worden zu sein; sonst würde er bemerkt haben, dass diese Bezeichnung einen objectiven Sinn hat und dass in der Wolffischen Schulsprache Möglichkeit der Erfahrung gleich möglicher Erfahrung den Begriff der Erfahrung be-

[1]) II, S. 71. [2]) Herbart V, S. 511. [3]) a. a. O. XII, S. 592. [4]) Kant III, S. 65.

deute. Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnisstheorie. In Beziehung auf diesen Begriff wird die Giltigkeit, an sich genommen, blos ideeller Erkenntnisse, z. B. der Mathematik bewiesen. Und die Frage der Kritik lautet ja nicht: wie entstehen synthetische Urtheile a priori, sondern wie sind sie möglich, wie lassen sie sich begreifen und wie ihre Giltigkeit und Berechtigung beweisen? Die beiden Fragen: wie entstehen Vorstellungen und: sind Vorstellungen giltig, mit dem Objecte übereinstimmend, d. i. enthalten sie gegenständliches Wissen, sind ganz verschiedene Fragen. Die letztere lässt sich durch keine Psychologie jemals entscheiden. Wie, Kant sollte die Erfahrung aus Seelenvermögen abgeleitet und geglanbt haben, sie dadurch begründen zu können? Kant, der die Existenz des Seelendinges als theoretisch unerwiesen zeigte nnd in der Demonstration dieses Dinges einen Paralogismus erkannte! Wenn Kant die allgemeine Form der Erfahrung an das Bewusstsein (eine Thatsache) nicht an die Seele (eine Hypothese) knüpfte, so knüpfte er sie damit nicht an ein eingerichtetes, sondern an ein alle seine Vorstellungen, „seien es Anschauungen oder Begriffe", erwerbendes Bewusstsein. Die Frage nach der Entstehung der Begriffe, obschon ausser seiner Aufgabe liegend, hat er gleichwohl, zum Theil in polemischer Absicht, hinlänglich erörtert, nm darnach seine darauf bezüglichen, sehr wissenschaftlichen Anschauungen feststellen zn können. Die Kategorie entsteht aus der logischen Function. Die logische Function selbst geht hervor aus der allgemeinen Synthese des Bewusstseins. Der Theil des Erkennens, welcher a priori ist, ist nicht der Zeit nach vor der Erfahrung gegeben; — denn „daran ist kein Zweifel, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung beginnt", — sondern unabhängig von der Erfahrnng gedacht: das Selbstgedachte also zum Unterschiede des durch die Sinne Empfangenen. Nun beruht allerdings das Selbstgedachte auf der Fähigkeit des Denkens, welche durch die Eindrücke der Sinne entwickelt wird. Die Einheitsbegriffe beruhen auf der Einheit des Bewusstseins, in so ferne diese am Stoffe der Erfahrung bethätigt wird. Die Erwerbung der Begriffe

a priori erfolgt nach dem Gesetze der Bewusstseinseinheit, der formal vereinigenden Kraft des Denkens. Die Möglichkeit des Denkens gründet sich auf der synthetischen Einheit seiner Function. Und hier ist der Punct, an dem sich Kant und Herbart scheiden. Nach Herbart folgt die Einheit des Bewusstseins analytisch aus der Einfachheit eines supponirten Seelendings. Nach Kant ist die Einheitsfunction des Bewusstseins synthetisch. Nun ist aber der Schluss von der Einheit des Bewusstseins, welche die Einheit einer Leistung, eines Gesetzes ist, auf ein einfaches Ding, — ein Fehlschluss und zugleich ein Rückfall in die von Kant kritisirte, dogmatische Begriffsmetaphysik. Das Einfache ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung; ein einfacher Gedanke ist noch kein einfaches Ding. Auch hat über diesen Streitpunct zwischen der kritischen und dogmatischen Philosophie die neueste physiologische Psychologie zu Gunsten der ersteren entschieden. Sie hat den Schluss von der Einheit auf die Einfachheit verworfen; dagegen die gesetzliche Einheit des Bewusstseins als oberste, principielle Bedingung der Erfahrung angenommen. Nach einer scharfsinnigen Prüfung der bisherigen Raumtheorien, auch derjenigen Herbart's, erklärt sich Wundt für die synthetische Theorie. „Wie im synthetischen Urtheil dem Subject ein neues Prädicat (durch Anschauung) beigelegt wird, und wie bei der chemischen Synthese aus gewissen Elementen eine Verbindung mit neuen Eigenschaften entsteht: so liefert auch die psychische Synthese als neues Product die räumliche Ordnung der in sie eingehenden Empfindungen[1])". In ge-

[1]) Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, S. 485. Wundt ist sich übrigens des Zusammentreffens der principiellen Voraussetzung seiner Raumtheorie mit dem psychologischen Theile der Lehre Kant's nicht bewusst. Er theilt in Bezug auf dieselbe die herkömmlichen Anschauungen; obschon er sie zu den noch bestehenden Grundlagen der gegenwärtigen Philosophie zählt, wie sein schöner Vortrag: über die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart beweist.

Daselbst (S. 9) erklärt Wundt: „Kant's grösstes Verdienst besteht in der Nachweisung der subjectiven Bedingungen unseres Erkennens"; während er hätte sagen sollen: der Bedingungen, unter denen unsere Erkenntnisse objectiv giltig sind. Weiter bemerkt Wundt: „Indem Kant Raum

nauestem Einklange damit steht die Ansicht Kant's über die ursprüngliche Erwerbung der Raumvorstellung. Die Raumanschauung ist nach Kant keineswegs, wie Herbart annimmt, die fertige Vorstellung eines leeren, unendlichen Gefässes, in das wir die Dinge hineinstellen, sie ist nicht eine ursprünglich eingerichtete Vorstellung; sondern sie ist erworben, wie alle übrigen Vorstellungen, Anschauungen oder Begriffe. Nur liegt der Ursprung ihrer Entstehung und Entwicklung in den Sinnen, in der Art und Weise wie die Sinne gegebene Eindrücke vereinigen.

---

und Zeit als die subjectiven Bedingungen unserer Anschauung nachwies, liess er unbestimmt. woher der Inhalt, oder wie er es ausdrückt, die Materie der Empfindung stamme." Dies hätte Kant unbestimmt gelassen, da es doch die beständige Behauptung der Kritik ist, dass aller Inhalt des Vorstellens von Eindrücken der Dinge abstamme, von Affectionen der Sinne durch Dinge! „Aber auch Raum und Zeit hat Kant nur als Formen der Anschauung nachgewiesen, die aus uns kommen, ohne zu untersuchen, wie sie in uns entstehen." Die Erklärung: wie die besonderen räumlichen Anschauungen in uns entstehen, ist, wie Wundt selbst richtig bemerkt, Aufgabe der physiologischen Psychologie und zwar mehr die ihres physiologischen, als ihres psychologischen Theils. Die Erklärung, wie die Raumvorstellung überhaupt entstehe, hat Kant mindestens ebenso bestimmt gegeben, wie die Physiologie. Die Raumvorstellung entspringt aus dem formalen Grunde der Sinnlichkeit durch die synthetische Einheit des Bewusstseins; sie ist das Product beider Bestandtheile: der Form der Sinnesthätigkeit und der Einheitsfunction des Bewusstseins. (Vgl. transc. Deduction II, 753 und I, S. 502, 508). Beide Bestandtheile, zu denen noch der „Stoff" der Eindrücke kommt, sind allerdings nicht weiter ableitbar und zwar für Wundt so wenig, wie für Kant. — „Aehnlich verhält es sich — fährt der Erstere fort — mit der Erkenntniss aus Begriffen." Kant hat gezeigt, dass wir überall unsere Begriffe in die Dinge hineindenken; aber die Frage, ob die Stammbegriffe des Verstandes ... uns angeboren, oder ob sie psychologisch entstanden seien, bleibt bei ihm ohne Antwort." Vielmehr ist das Letztere: die psychologische Entstehung die wiederholte und bestimmte Antwort Kant's. Alle Vorstellungen sind nach Kant erworben; die reinen, welche die formale Natur des Bewusstseins ausdrücken, ursprünglich erworben. Mithin steht Kant's Lehre in genauester Uebereinstimmung zu demjenigen, was Wundt hierauf als Ergebniss der psychologischen Erfahrung anführt. Der Satz: die reinen Begriffe und die Vorstellungen von Raum und Zeit müssen sich in Jedem von uns psychologisch entwickeln, gilt ohne Einschränkung auch nach Kant's Theorie der ursprünglichen Erwerbung dieser Vorstellungen — für das psychologische Bewusstsein jedes Einzelnen.

„Wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchem allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt... Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens noch Bild, es ist die blose eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst... So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung[1]." — Ebenso sind nach Wundt die Einheitsbegriffe der Substanz und Causalität psychologischen Ursprungs, hervorgegangen aus ursprünglichen, schöpferischen Synthesen des Bewusstseins[2]. Dasselbe lehrt Kant, wenn er diese Begriffe für ursprünglich erworben erklärt; denn dies heisst, wie aus den näheren Erörterungen Kant's hervorgeht so viel als: diese Begriffe sind aus dem Bewusstsein, in Verbindung mit dem gegebenen Stoffe der Eindrücke und deren Form, Raum und Zeit, entwickelt. Den Anlass der Entwicklung geben die Empfindungen, das Gesetz der Entwicklung ist das Einheitsgesetz des Bewusstseins. Der Nativismus lehrt Einrichtungen, angeborne Begriffe, Kant kennt nur erworbene Begriffe, ob zwar unter ihnen selbstgedachte; Kant ist daher kein Nativist. Die Ergebnisse der Physiologie stimmen mit seinen Grundannahmen in der Psychologie überein, während das Herbartische Seelen-Reale transcendent ist und bleibt. Damit man aber nicht meine,

---

[1]) I, S. 445, 446. Vgl. I, S. 508: über den Unterschied von Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit und als Vorstellungen, oder Anschauungen. Die Form bedeutet also niemals in der Terminologie Kant's ein „Gefäss", ein Bild, eine Anschauung, sondern das Gesetz, Anschauungen zu erwerben. A priori ist übrigens, wie unten näher bezeichnet wird, nur der formale Grund der allgemeinen Raumvorstellung, nicht der besonderen, bestimmten räumlichen Verhältnisse oder Gestalten der Dinge, die nicht aus dem reinen Raumschema begriffen werden können; wie Kant selbst erklärt und was Herbart dann als eine Einwendung gegen seine Lehre vorbringt!

[2]) a. a. O., S. 860.

die eben gegebenen Beweise liegen ausser dem Kreise der kritischen Werke und ihrer gelegentlichen psychologischen Andeutungen, mache ich auf die beständig wiederholten Ausdrücke: selbstgedachte, ursprünglich erzeugte, Principien der Erfahrung aufmerksam, auf den Satz, dass die Kategorien in der Reflection über den Stoff der Erfahrung entstehen, und führe, um die Beweise nicht zur Ermüdung anzuhäufen, noch den Satz an: „Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so ferne sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse... ausmacht[1].“ Die Begriffe a priori sind weder als Begriffe noch als Anlagen angeboren, sie sind entwickelt; nur ist der Grund ihrer Entwicklung die ursprüngliche Synthese des Bewusstseins, deren verschiedene, abgeleitete Arten sie sind. Man wende nicht ein, dass von Erwerbung oder Entwicklung keine Rede sein könne, so bald mit Kant die Zeit für eine Vorstellungsform erklärt wird. Denn erstens bezieht sich diese Erklärung nur auf die reine oder allgemeine Zeit und zweitens gilt die Entwicklung nur vom empirischen, psychologischen Bewusstsein, nicht von dem Grundgesetze desselben, das vielmehr von uns als äusserste nicht ferner ableitbare Thatsache hingenommen werden muss; es sei denn, wir setzen unsern Fuss ins Land der Metaphysik, wobei wir bald werden gewahr werden, dass wir selbst dort vom Bewusstsein überhaupt, dem Träger aller Erscheinungen, alles dessen, was für uns irgend Vorstellung oder Begriff sein kann, nicht abstrahiren können.

Nebst dieser Ansicht Kant's über die ursprüngliche Erwerbung der reinen, über die abgeleitete der empirischen Begriffe,

[1] III, S. 98. Vgl. VIII, S. 286. „Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie (die Kategorien), wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato für angeboren zu halten.

sollte noch seine Vermögenstheorie behandelt werden, um ein vollständiges Bild seiner psychologischen Lehren zu entwerfen. Ich begnüge mich jedoch mit allgemeinen Andeutungen. Wolff hatte versucht, sämmtliche Phänomene des psychischen Lebens von der Kraft des Vorstellens abzuleiten. So sehr nun Kant dieses Einheitsstreben im Allgemeinen zu billigen weiss, so scheint ihm doch mit Recht in diesem Falle das Gesetz der Specification verletzt zu sein. Ein systematisches Studium des Bewusstseins hält Kant nur unter der Annahme verschiedener, psychischer Kräfte für möglich. Die Zustände des Gefühls, die Bewegungen des Gemüths, die Kräfte des Willens lassen sich nimmermehr aus der blosen Vorstellung herleiten; es sei denn, das Wort Vorstellung wird, wie es von Wolff und Herbart geschieht, von vorne herein in einem willkürlichen, unbestimmten Sinne genommen [1]). Jeder Kraftbegriff ist das Correlat der zugehörigen Klasse von Erscheinungen. Kraft ist ein besonderer Causalitätsbegriff. Der Particularität der Erscheinungen entsprechen particuläre Begriffe von Kraft. Die besonderen Verhältnisse der Causalität werden uns durch Erfahrung gegeben; wir dürfen ebenso wenig gegebene Unterschiede verwischen, als wir willkürlich neue Grundkräfte d. i. Causalverhältnisse einführen dürfen. Die gesetzliche Verbindung der Kräfte, das Gesetz ihrer Einheit und Correlation, dieses reale Gegenstück des allgemeinen Causalitätsgesetzes, darf nicht zu einer Confusion der Kräfte, zur Aufhebung ihres Unterschiedes führen. Im Gebiete der äusseren Erscheinungen ist die Gefahr dieser Vermengung grösser, als auf dem Boden der psychischen. Dort abstrahiren wir von aller Beschaffenheit der Kräfte, wir fassen nur ihre formale, mathematische Aussenseite auf. Die Kräfte werden also als begrifflich gleichartig betrachtet. Die psychischen Phänomene dagegen sind mit einfachen Beschaffenheitsunterschieden ausgestattet, die nicht auseinander abgeleitet werden können, wenn sie schon gesetzlich mit einander verbunden sind. — Man hüte sich übrigens unter Kraft hier oder dort mehr

1) Wer wird nicht, wenn er unbefangen die Theorie Herbart's über Gefühl und Begierde betrachtet, des Cirkels in dieser angeblichen Ableitung aus der „Vorstellung" gewahr?

zu verstehen, als einen Einheitsbegriff, entsprechend der Einheit der zugehörigen Erscheinungen. Wer unter Kraft eine treibende Macht jenseits der Erscheinungen versteht; wer sie von den Dingen trennt, der mag sich selber mit dem Doppelwesen seiner Begriffsdichtung abfinden. — Wer nicht von vorne herein für das einfache Seelending Partei genommen hat, wer das Bewusstsein mit naturwissenschaftlichem Blicke betrachtet; kann sich a priori der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass dieses complicirte System von Vorgängen, entsprechend dem complicirten Bau seines materiellen Trägers, eine Mehrheit von Erscheinungskreisen aus sich entwickle. Die formal einfache Zuspitzung der Bewusstseinserscheinungen in den Gedanken des Ich wird ihm analog sein der Vereinigung der Anziehungen eines Massensystems in einen einzigen Schwerpunct. Ohnehin ist das empirische Ich nur die jeweilig stärkste im Blickpunct des Bewusstseins liegende Vorstellung und übrigens eine, während des Lebens mehr oder minder constante Association der Vorstellungen. Diese allgemeinen Bemerkungen mögen hinreichen, um die psychologische Kräftetheorie Kant's weniger „mythologisch“ und minder antiquirt erscheinen zu lassen, als von Seiten Herbart's und der Seinen unermüdlich behauptet wird[1].

Man darf die psychologische Theorie Kant's nicht aus seiner Vernunftkritik abstrahiren. Hier macht Kant in erkenntnisstheoretischer Absicht Unterschiede, die er in psychologischer nicht anerkennt. So stellt er Anschauung und Begriff schroff gegenüber, obschon er selber vermuthet, dass sie in ihrem Ursprung verbunden sein mögen. Er trennt Verstand, Urtheilskraft, Vernunft — und erklärt doch in den Vorlesungen über Metaphysik (in der kritischen Periode); dass sie nur in Ansehung ihres Gebrauchs verschieden, also psychologisch genommen, dieselbe Kraft des Bewusstseins sind[2]. Auch sind die Definitionen von Verstand und Vernunft in der Kritik von erkenntnisstheoretischer nicht psychologischer Bedeutung. Die Beziehung der Begriffe

[1] Die hervorragendsten englischen Psychologen stehen auf dem Standpunct der Kräftetheorie, und gerade die englische Psychologie der Gegenwart ist durch ihren echt naturwissenschaftlichen Geist ausgezeichnet.

[2] a. a. O., S. 160 u. ff.

auf Anschauung ergibt Regeln, der Verstand ist das Vermögen der Regeln, der Gebrauch derselben Begriffe ohne diese Beziehung, zu rein begrifflichen Schlüssen ergibt Principien, die Gegenstände der Vernunft. Die Vernunft selbst wird definirt als „System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit[1])"; also als System reiner Erkenntniss. Kritik der reinen Vernunft heisst mithin Kritik der reinen Erkenntniss. Verstand und Vernunft werden endlich sehr häufig promiscue gebraucht; weil eben ihr Unterschied kein Unterschied der Denkkraft, sondern der Denkproducte ist. Man streiche in der Kritik die Worte: Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft und man wird ihren Context nicht zerstört, sondern vereinfacht haben. Thatsächlich werden diese „Vermögen" nicht zur Ableitung, sondern zu Ueberschriften gebraucht. Es wird nicht die Sinnlichkeit psychologisch oder physiologisch erforscht, sondern die Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit, es wird nicht der Verstand, sondern das Urtheil analysirt, nicht die Urtheilskraft, sondern die Zeitbegriffe, jene Zwischenvorstellungen. welche die Allgemeinheit des Begriffs mit der Particularität der Anschauung verbinden, werden betrachtet, nicht die Vernunft wird untersucht, sondern die Form der Schlüsse. Und ebenso wird in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft das Prädicat des ästhetischen Urtheils, in der Kritik der teleologischen der Begriff des Zweckes behandelt; die Kritik der praktischen Vernunft endlich untersucht, ohne alle Rücksicht auf Anthropologie oder Psychologie den Begriff des Moralgesetzes. Die Methode der kritischen Werke ist objectiv, nicht subjectiv psychologisch. Kant's Lehre steht und fällt nicht mit seiner Psychologie, weil sie sich gar nicht auf dieselbe stützt. Wovon sie ausgeht, ist der Begriff der reinen Erkenntniss, was sie zu Grunde legt, der Begriff der Erfahrung. Erfahrung enthält die Vorstellung von Gegenständen, und zwar von Gegenständen, die unter einander, also objectiv verbunden sind. Die Frage Kant's ist nun diese: lässt sich die gegenständliche Verbindungsweise a priori mit völliger Gewissheit erkennen? Seine Frage ist nicht

[1]) Methodenlehre I. Hauptst. 1. Abschnitt.

die psychologische: wie erwerben wir die Vorstellung von Gegenständen überhaupt? Auch nicht die metaphysische: existiren Gegenstände? Die letztere ist vielmehr als gelöst zu betrachten. Es ist die erkenntnisskritische: ist unsere Vorstellung von Gegenständen wahr? ist sie begründet? wie und unter welchen Einschränkungen kann sie bewiesen werden? Diesen Beweis führt die Vernunftkritik, und zwar, nicht indem sie sich auf subjective Nothwendigkeiten und Einrichtungsstücke des Bewusstseins beruft, sondern indem sie sich auf den Begriff der Erfahrung stützt. In diesen objectiven Untersuchungsgeist der Kritik muss man sich hineinleben, um ihre aller Psychologie überlegene, daher von dieser unabhängige Stellung und Bedeutung zu erfassen.

Noch verbreiteter als das psychologische, ist das idealistische Vorurtheil gegen die Methode und die Ergebnisse des Kriticismus Kant's. Ich verstehe darunter die Meinung, der Idealismus sei das hauptsächlichste, von vornherein in der Methode angelegte und erstrebte Ergebniss der Vernunftkritik, — eine Meinung, welche veranlasst und genährt wurde durch die einseitige Richtung, in der die kritische Philosophie zunächst fortgebildet worden ist. So weit diese Meinung die Methode betrifft, hat sie bereits hier berücksichtigt zu werden; so weit sie ein Missverständniss der Ergebnisse einschliesst, wird sie durch unsre ganze folgende Darstellung widerlegt werden. Die Entwicklung der Vernunftkritik ging von der Behauptung der Erkennbarkeit der Dinge durch reine Begriffe aus, — und sie endete mit der Lehre von der Erkennbarkeit der Erscheinungen. Mithin besteht die Kritik in einer Einschränkung der reinen Erkenntniss; und das Mittel dieser Einschränkung ist der Idealismus. In dieser ganzen Entwicklung kommt das Dasein der Dinge gar nicht in Frage. Ja, es bildet dieses Dasein, und zwar im strictesten Sinne des Wortes, also die vom Bewusstsein unabhängige, dem Bewusstsein und seinen Erscheinungen zu Grunde liegende Existenz, die nothwendige Voraussetzung für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt. Daher behauptet Kant nicht nur, sondern er dringt darauf, dass den Anschauungen wirkliche Dinge correspondiren müssen. Und zwar ergibt sich diese Nothwendig-

keit aus dem Begriff der Erscheinung. Abgesehen davon, dass es ein Widerspruch wäre, von Erscheinungen zu reden, ohne Etwas, was da ist, welchen Widersinn Kant ausdrücklich von sich ablehnte: lässt sich jene Nothwendigkeit aus den Gründen beweisen, auf denen gerade der Phänomenalismus Kant's beruht. Der Idealismus Kant's, — ich wiederhole es, ein Mittel, nicht der Zweck seiner Beweisführung für die Giltigkeit und Grenzen der Erkenntniss a priori — ist ausschliesslich enthalten in der Lehre von der Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit. Er ist nicht geknüpft an die Idealität der logischen Functionen und der ihnen correspondirenden Begriffe von Dingen überhaupt. Nun folgte der Satz, dass Raum und Zeit für sich betrachtet, nur Ideen, nur Vorstellungen sind, daraus, dass beide ihren Ursprung in den Sinnen nehmen; dass sie aus der Form der sinnlichen Vorstellung abstammen. Und dieser Ursprung selbst wird aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit strenge bewiesen. Es kommt nicht darauf an, dass Raum und Zeit als Vorstellungen erklärt werden; es kommt vielmehr darauf an, von welcher Beschaffenheit diese Vorstellungen sind. Sind Raum und Zeit productive, in Kant's Sprache zu reden, intellectuelle Anschauungen, so ist der Idealismus der Dinge verkündet. Dann schafft das Raumvorstellen Dinge. Dann sind die Dinge Vorstellungen. Stammen Raum und Zeit dagegen gar nicht aus den Sinnen, sind sie von aussen gegeben, empirisch, nicht a priori, so ist der Realismus der Anschauungen die Folge. Dann sind die Anschauungen unmittelbar und so wie sie gegeben werden, die Dinge selbst. Sind endlich, wie Kant lehrt, Raum und Zeit hervorgegangen aus der Form, wie die Sinne durch Erregungen von den Dingen in Thätigkeit gesetzt werden, gehören sie demnach zur Receptivität, zur empfänglichen Seite des Bewusstseins, so ist damit der Idealismus der Anschauungen und der Realismus der Dinge gegeben, d. i. Kant's Idealismus. Dann gibt es ohne Affectionen durch Dinge keinen Raum, kein räumliches Vorstellen, dann ist das, was im Raume vorgestellt wird, Affection der Dinge: Erscheinung. Mit Recht erklärte daher Kant, seine Lehre vom Raum habe das Motiv des

Idealismus Berkeley's (so weit dasselbe überhaupt wissenschaftlich und nicht blos religiös war!) gehoben. Der Raum war durch Kant als Auffassungsform erwiesen, nicht als thätige, spontan gesetzte Vorstellungsform gleich einer Denkfunction; mithin müssen Dinge sein, so wahr es eine Raumvorstellung gibt! Daher liegt es analytisch in Kant's Begriff der Erscheinungen, dass Dinge sind. Mit gutem Grunde sagt Kant, sein Idealismus sei das gerade Gegentheil des Idealismus in der „recipirten Bedeutung" des Wortes. Denn so wenig derjenige ein Idealist heissen kann, der erklärt, dass die Beschaffenheit der Anschauung, die Qualität der Empfindung, in den Sinnen und nicht in derselben Weise in den Dingen liegt, so wenig ist der ein Idealist, der auch die Form der Anschauung in der Sinnlichkeit des Subjectes und nicht in der nämlichen Art in den Objecten sucht. Beide tasten die Existenz der Dinge nicht an, sie ändern nur ihre Betrachtungsweise; beide setzen die Existenz vielmehr nothwendig für ihre kritische Unterscheidung voraus, als welche sonst gar nicht gemacht werden könnte. Dasselbe Object lehrt die Kritik „in zweierlei Bedeutungen nehmen". Dasselbe Ding wird in der Anschauung Erscheinung, welches der Anschauung als existirend zu Grunde liegt. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding ist keine Trennung in verschiedene Dinge, sondern die Unterscheidung der Auffassung eines und des nämlichen Dinges nach zwei Seiten. Noch mehr! Kant's Idealismus bezieht sich zunächst nur auf die allgemeine Erscheinungsform der Dinge und erst dadurch mittelbar auf ihre besondere. In der besonderen Anschauung ist alles, was in ihr particulär ist, nicht aus der ideellen Vorstellungsform abzuleiten; es gehört zu Folge seiner Bestimmtheit zum Dinge selbst. Dies gilt nach Kant's Lehre von den bestimmten Empfindungen in dieser ihrer Gegebenheit so gut, wie von den bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen der Erscheinungen und den besonderen Naturgesetzen.[1]) Der Idealismus Kant's ist die Lehre der Idealität des

[1]) Man vgl. vorläufig die Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft. Das Nähere folgt unten Cap. III.

Raumes und der Zeit — nichts weiteres. Wer diesen Idealismus widerlegen will, hat gegen Kant auszuführen, — ent.eder, dass unsere Anschauung productiv, nicht receptiv ist, dass sie Dinge schaffe, nicht von der Gegenwart und Einwirknng der Dinge abhänge, — oder dass Raum und Zeit nicht Vorstellungen von der Form der psychischen Vereinigung empfangener Eindrücke sind. Im letzteren Falle mag er sich mit den „Undingen" Ranm und Zeit, als unendlichen, alle Materie befassenden, selbst immateriellen, leeren Wirklichkeiten zurecht zu finden suchen.

Von den Begriffen lehrt Kant, dass sie an sich genommen auf die Dinge selbst zielen. Sie sind von den Anschauungsformen der Dinge zunächst unabhängig; wohl aber ist die Anschauung abhängig von ihnen, in so ferne durch Denkfunctionen die Vorstellung eines Objectes der Anschanung bestimmt wird. Der Gedanke eines Dinges ändert sich nicht mit der Form seiner Erscheinung. Daher hatte noch die Dissertation die Erkennbarkeit der Dinge durch reine Begriffe behauptet. Eine unbestimmte Erkenntniss der Dinge durch Begriffe a priori gibt auch die Kritik zu. Weil aber ausser der Anschauung nichts von den Dingen gegeben ist, so schränkt die kritische Erkenntnisslehre die bestimmte Erkenntniss auf die Anschauung oder Erscheinung der Dinge ein. Sie lehrt Erkenntniss der Dinge als Erscheinnngen, — und zwar empirische von ihren empirischen Anschaunngen, reine Erkenntniss von ihrer allgemeinen Erscheinungsform. Dieser Satz und nicht seine Bedingung, der Phänomenalismus, bildet das Ergebniss der Erkenntnisskritik Kant's. Das Ding an sich ist eine Grenze des Denkens, nicht in Bezug auf die Vorstellnng seiner Existenz, sondern in Bezng auf die Vorstellung seiner Beschaffenheit, die uns immer nur als Erscheinung in Raum und Zeit gegeben wird, und daher nur als Erscheinnng durch Begriffe bestimmbar ist. Nur verwechsle man nicht das Noumenon mit dem Ding an sich. Das Noumenon, in praktischer Absicht von Kant eingeführt, ist Gegenstand einer nnr denkbaren, anderartigen Anschauung, also problematisch wie die ganze Conception dieser Anschauungsart selbst; das Ding, oder besser, die Dinge an sich sind Gründe der Erscheinungen, — Gründe der

Besonderung der Vorstellungsformen; daher wirklich, wie diese Besonderung selbst.

Aus der methodischen Entwicklung der Vernunftkritik ergibt sich die untergeordnete Stellung, die der Phänomenalismus im Systeme Kant's einnimmt; wer dennoch den Idealismus als die wesentliche Angelegenheit des Systems betrachtet, verstösst schon gegen dessen Titel, welcher eine Kritik der reinen Vernunft verheisst, eine Prüfung der Giltigkeit der reinen Erkenntniss. Das Problem der Kritik ist nicht das Dasein, sondern die Erkennbarkeit der Dinge, und zwar nur die Erkennbarkeit derselben, so weit sie philosophisch, so weit sie Sache einer reinen Vernunftwissenschaft ist. In der Darstellung der Methode haben wir daher vor Allem dieses Problem zu behandeln.

Drittes Capitel.

Die Methode der Vernunftkritik. [1]

1. In der Formulirung einer Aufgabe ist der Weg, den die Lösung zu nehmen hat, schon im Allgemeinen vorgezeichnet.

Die Formel des Problems der Vernunftkritik lautet: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Die Aufgabe, die in dieser Frage ausgedrückt wird, ist eine allgemein philosophische, oder in Kant's Sprache eine metaphysische; demnach kann ihre Lösung nur aus Begriffen erfolgen. Die Aufgabe zielt nach dem reinen Theil der Erkenntniss; also wird das

---

[1]) Ich lege die methodisch verbesserte zweite Auflage zu Grunde. Principiell ist der Inhalt beider Auflagen unverändert; worüber Ueberweg: de priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae, Berolini 1862, verglichen werden möge.

Mittel, sie zu lösen, in der **Logik**, der Wissenschaft der reinen Form des Denkens, zu suchen sein. Die Frage ergeht nach Urtheilen, nach der Denkbarkeit gewisser Urtheile; daher steht zu erwarten, dass zu ihrer Entscheidung vornehmlich die Urtheilslehre der Logik maassgebend sein werde. Wir kennen schon im Allgemeinen die dominirende Stellung, die die Logik und die Urtheilslehre insbesondre im System der Vernunftkritik behaupten, und wodurch unsre Erwartung erfüllt wird.

Was sind Urtheile? Psychologisch betrachtet, ohne Zweifel Aeusserungen der Denkthätigkeit, Functionen des Verstandes, Leistungen desselben, nicht blose Zustände oder Affectionen des Bewusstseins. Unser Begriff von Selbstthätigkeit überhaupt ist sicher ebenso vom Denken wie vom Wollen abgeleitet. Die innere Erfahrung allein offenbart uns, und zwar vor allem im Denken, ein wirkliches Agens, dessen Begriff wir dann auf die äussere Erfahrung übertragen. Die Selbstregsamkeit des Bewusstseins im Denken ist die primitive Wahrnehmung von Thätigkeit. Metaphorisch reden wir dann auch von **selbstständigen** Dingen. Aber es handelt sich hier nicht um psychologische Beobachtung und Beschreibung des Urtheils, sondern um seine logische Form und Bedeutung. Wenn wir, wie gewöhnlich, das Urtheil ein Verhältniss zwischen zwei Begriffen nennen, so ist damit zu wenig gesagt. Durch diese unbestimmte Erklärung wird nicht einmal die Form des Urtheils genügend gekennzeichnet. Ueberdies trifft die Erklärung von einer ganzen Classe, grade der ursprünglichen Urtheile, nicht zu; die Definition ist mithin zu enge. Es ist nicht nothwendig, dass ein Urtheil zwei Begriffe enthalte, es genügt, wenn ein Begriff gegeben ist. Auch Anschauungen, die unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen, werden beurtheilt. Das Subject dieser Urtheile ist eine Wahrnehmung; nur das Prädicat ist in der natürlichen Vereinigung der Vorstellungen zu Urtheilen **jederzeit ein Begriff**. Daher ist das Prädicat das eigentliche Princip eines Urtheiles. Es kann aber auch der Fall sein, dass mehr als zwei Begriffe durch einen einfachen Urtheilsact verbunden werden; wenn wir die Consequenz eines Satzes aus einem andern behaupten, oder eine Mehrheit von gegenseitig sich aus-

schliessenden Vorstellungen in ein begriffliches Ganze verknüpfen. Auch nach dieser Seite ist jene Definition zu enge.

Das Verhältniss der Vorstellungen in Urtheilen ist ein einordnendes in Urtheilen, welche die Classe aussagen, zu der ein Ding gehört; ein unterordnendes in Urtheilen, welche eine Art ihrer Gattung subsumiren; ein Verhältniss der Abhängigkeit in der Aussage der Consequenz aus einem Grunde, ein Verhältniss der Eintheilung in der Ausschliessung der Vorstellungen unter einander und ihrer Verbindung zu einem Ganzen. Was ist nun das Allgemeine dieser Verhältnisse; das Grundverhältniss in Urtheilen überhaupt?

In jedem Urtheile wird eine Vorstellung, sie sei Anschauung oder selber Begriff, durch einen Begriff gedacht. Etwas durch Begriffe erkennen heisst Urtheilen. Das Verhältniss der Vorstellungen im Urtheil ist das Verhältniss ihrer begrifflichen Einheit, ihrer Einheit im Begriffe des Prädicats. Das Urtheil ist die begriffliche Vereinigung von Vorstellungen zu einem Acte des Bewusstseins. „Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen"[1]. Die formalen Unterschiede der Urtheile müssen auf den Unterschieden in der Form der Vereinigung der Vorstellungen beruhen. Die formalen Grundbegriffe der Einheit müssen das wahre, logische System der Urtheile ergeben. So beruht der Unterschied des hypothetischen vom disjunctiven Urtheilsacte auf dem Unterschied in der Form der Einheitsfunction.

Wir haben noch einen wesentlichen Punct übergangen. Urtheile sind nicht blos begriffliche Vereinigungen von Vorstellungen, reine Denkacte ihrer Verknüpfung; sie gelten, sie bedeuten etwas von den Dingen, sie sind Erkenntnissacte. Die Beziehung auf ein Object ist dem Urtheile wesentlich und gehört in seine Realdefinition. Blose Sätze, reine Einheitsfunctionen unter Begriffen, sind noch keine Urtheile. Nicht jeder Satz ist ein Urtheil, bemerkte schon Aristoteles, sondern derjenige ist es, von dem Wahrheit oder Falschheit stattfindet, objective Giltigkeit oder

[1]) II, 70.

Ungiltigkeit behauptet wird; eine Bemerkung, welche sich die formalistische Logik nicht zu Nutzen gemacht hat. Wir können Begriffe willkürlich auf formal giltige Weise zusammensetzen, ohne durch diese Zusammensetzung Etwas zu erkennen, d. i. zu beurtheilen. Schon die einfachste Gestalt des Urtheils, das Erkennen eines gegenwärtigen Dinges auf Grund seiner früheren, nunmehr als Vorstellung vorhandenen Wahrnehmung, zeigt uns diese dem Urtheil unerlässliche Beziehung auf das Wirkliche. Aber auch wenn wir im rein ideellen Denken Definitionen bilden, Sätze aus Sätzen ableiten, uns in begrifflichen Combinationen ergehen; werden diese logisch richtigen Definitionen und Schlüsse zu Urtheilen erst nachdem wir ihre Giltigkeit von Dingen und Verhältnissen wirklicher Dinge bewiesen haben. Ein Urtheil ist nichts Anderes, als die Art, gegebene Begriffe zur objectiven Einheit des Bewusstseins zu bringen.[1])

Wir haben damit Form und Bedeutung der Vorstellungseinheit in Urtheilen im Allgemeinen erörtert und müssen nunmehr den Grund dieser Einheit betrachten. Auf diesen Grund der Vorstellungsverknüpfung zielt Kant's Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische; eine Unterscheidung, die in der Einleitung der Vernunftkritik vorbereitet und erst im weiteren Fortgang der Darstellung begründet und ausgeführt wird. Die wörtliche Erklärung dieses Unterschiedes ist sehr einfach. Wenn in einem Subjectsbegriff der Begriff des Prädicates bereits enthalten ist, so dass die Verknüpfung beider Begriffe zum Urtheil aus ihrer Identität gefolgert werden kann, so urtheilen wir analytisch. Wir zerlegen den Inhalt des gegebenen Begriffs und erläutern oder verdeutlichen dadurch unser Wissen von ihm. Das analytische Urtheil bewirkt Deutlichkeit des Denkens. Werden dagegen verschiedene Begriffe in eine Urtheilsverbindung gesetzt, so ist die dadurch bewirkte Vorstellungseinheit synthetisch; sie erweitert unser Wissen vom Subjectsbegriffe. Das synthetische Urtheil bereichert das Erkennen. Das Stehenbleiben beim gegebenen Begriff in einem Falle, das Hinausgehen über

1) II, 738 §. 19.

denselben zu einem andern Begriff im zweiten Falle bezeichnet den Unterschied von analytisch und synthetisch. Man hat an diese Worterklärung sich haltend den ganzen Unterschied für unbestimmt und fliessend erklärt. Indem man statt auf den Grund der Verknüpfung in den beiderseitigen Urtheilen zu achten, auf den subjectiven Bewusstseinszustand des Urtheilenden sah; bemerkte man, dass die nämlichen Urtheile für das eine Individuum bereits analytische sind, welche für das andere noch synthetische sind. So sind viele Urtheile, die ein Zoologe über ein Thier fällt, analytische, in seiner Erkenntniss desselben schon aufgenommene, welche für den Nichtzoologen synthetische, erst in die Erkenntniss aufzunehmende, sind. Aber es handelt sich bei diesem Unterschiede um die Bildung und Begründung eines Urtheils. Jene Urtheile des Naturforschers, welche subjectiv betrachtet, analytische sind, sind an sich genommen und im Hinblick auf ihre Entstehung synthetische, durch Erfahrung gewonnene Urtheile. Die Logik kennt diesen Unterschied nicht; sie analysirt die reine Form der Urtheile, — den Begriff des Urtheils. Die Unter- und Ueberordnung der Begriffe, die sie betrachtet, bilden Fälle von reiner Identität. Ebenso ist der Zusammenhang von Grund und Folge nach der Logik eine Anwendung der rein begrifflichen Gleichung. Der Unterschied von analytisch und synthetisch betrifft nicht die Form, sondern den Gehalt des Wissens, er gehört zur Theorie des Erkennens, nicht des blosen Denkens, er ist von positiv, nicht von formal wissenschaftlicher Bedeutung.

Durch die Namen analytisch und synthetisch soll ein Unterschied in der Bildung der Urtheile angegeben und zugleich auf den verschiedenen Grund ihrer Bildung hingedeutet werden. Warum ist das Urtheil: der Körper ist ausgedehnt, analytisch, dieses: der Körper ist schwer, synthetisch; obschon das Prädicat der Ausdehnung nach Kant auf einer ursprünglichen Synthese des sinnlichen Bewusstseins beruht und keineswegs in der Empfindung des Körpers gegeben ist, die Eigenschaft der Schwere dagegen im Begriff der Materie, wie ihn Kant erfasste, enthalten sein soll? Weil wir im ersten Urtheile den Körper rein begrifflich betrachten; weil die Ausdehnung zum Begriff des Körpers überhaupt ge-

hört, es sei ein blos gedachter, geometrischer, oder ein physischer; weil dagegen im zweiten Falle das Prädicat eine Eigenschaft des wirklichen Körpers bildet, eine Eigenschaft, die dem physischen Körper nur in Beziehung auf andere materielle Körper zukommt. Wird die erste Eigenschaft, die eine Bedingung der Begreiflichkeit eines Körpers ist, schon aus dem Begriffe desselben erkannt, so stützt sich die Erkenntniss der zweiten Beschaffenheit ursprünglich auf Erfahrung.

Urtheile, deren verknüpfender Grund ein Begriff ist, sind analytische Urtheile; Urtheile, deren Grund der Einheit Anschauung ist, synthetische. Analytische Urtheile sind reine Begriffsurtheile; synthetische Anschauungsurtheile. Eine Erweiterung der Erkenntniss über den gegebenen Begriff hinaus ist nur durch Anschauung möglich; die Anschauung die einzige Bedingung der synthetischen Urtheile. Die Reproduction eines synthetischen Urtheils kann durch blose Analyse der gewonnenen Erkenntniss erfolgen, die Production nur allein auf Grund der Anschauung. Das Princip der synthetischen Urtheile überhaupt ist: „dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung.“[1]) Begriff oder Anschauung als Grund der Vorstellungsverknüpfung, — das ist der wesentliche Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urtheile.

Wird gefragt, warum Kant diesen klaren und sachlichen Unterschied nicht sogleich in der Einleitung angeführt habe, so kann die Antwort nicht schwer fallen. Unter den synthetischen Begriffsverknüpfnngen gibt es auch angemaasste, synthetische Sätze, die keine wirklichen Urtheile sind, die Begriffssynthesen der Metaphysik. Und gerade die Ungiltigkeit dieser Sätze sollte erwiesen werden. Die Frage nach der Möglichkeit einer Synthesis a priori musste daher so allgemein oder unbestimmt eingerichtet werden, um auch diese Sätze zu befassen. Weil die Bedingung jeder giltigen Synthesis von Begriffen die Anschauung ist, so folgt daraus die Ungiltigkeit einer behaupteten Synthesis bloser Begriffe

[1]) I, S. 470, vgl. auch 468.

ohne zu Grunde liegende Anschauung. Mit dieser Folgerung vernichtete Kant die Begriffsgespinnste der dogmatischen Metaphysik. Ihre willkürlichen Synthesen ergeben keine Erkenntniss eines Gegenstandes.

In der Anschauung wird der Gegenstand erkannt. Urtheile auf Grund von Anschauung sind mithin gegenständliche Urtheile; also, wenn wir auf die Bedeutung des Urtheils sehen, so sind nur die synthetischen Urtheile, Urtheile im genauen Sinne des Worts. Die analytischen Urtheile, Begriffsdefinitionen und Folgerungen, rein aus Begriffen gezogen, mögen noch so wichtig sein für das Denken, — zum Erkennen leisten sie nur indirecten Beitrag. Die synthetischen Urtheile sind Erkenntnissurtheile, sind Urtheile von Objecten.

Analytische Urtheile sind als solche a priori.

Zunächst bedeutet a priori nichts Weiteres, als den rein begrifflichen Theil der Erkenntniss. Etwas a priori erkennen, heisst Etwas aus seiner blosen Möglichkeit, aus seinem Begriffe erkennen. Weil in der dogmatischen Philosophie der Begriff von Etwas, der Grund für dieses Etwas ist, so heisst aus dem blosen Begriffe erkennen so viel wie aus dem Grunde erkennen, woraus sich der Ausdruck a priori erklärt, da der Grund seiner Folge begrifflich vorhergeht. Im analytischen Urtheile ist der Begriff des Subjectes der Grund des Prädicatsbegriffes. Aus dem blosen Bewusstsein des Subjectsbegriffs folgt das Prädicat ohne Rücksicht oder Mithilfe von Anschauung oder Erfahrung. Mit dem Subjecte ist von vorneherein das Prädicat gegeben. Was a priori ist, dessen Erkenntnissgrund ist nicht die Erfahrung, sondern der blose Begriff. Mithin bezieht sich das Wissen a priori zunächst nur auf den rein ideellen Theil des Denkens, auf die Verbindung der Ideen nach dem Verhältniss der Einstimmigkeit und des Widerspruchs. In diesem Sinne gebraucht Hume das Wort a priori, wenn er die Meinung bekämpft, die Causalität werde a priori, d. i. aus dem Begriff des ursächlichen Verhältnisses erkannt. Die Beziehung der Theile einer Idee auf das Ganze, die Folgerung aus dem Begriff des Grundes sind a priori und analytisch. In eben derselben Bedeutung als rein begrifflicher Erkenntniss wendet auch

Lambert, wie gezeigt worden ist, den Ausdruck a priori an. Weil die Apriorität aus a priori begreiflichen Gründen in Misscredit gekommen ist und das a priori so viel als die Anzeige einer begangenen petitio principii gilt, so bemerke ich, dass eine Erkenntniss a priori von jeder Partei in der erkenntnissgenetischen Frage eingeräumt werden muss. Es kommt nämlich nicht darauf an, ob der Subjectsbegriff eines Urtheils ein Erfahrungsbegriff sei oder nicht, sondern allein darauf, dass das Prädicat rein aus diesem Begriffe folgt. Alles, was aus der Zergliederung der Vorstellungen folgt, ist jederzeit a priori erkannt, diese Vorstellungen mögen ihre Abkunft von der Erfahrung oder selber noch von anderen Begriffen herschreiben. Kant hat diese Bedeutung des a priori nicht verändert, sondern vertieft. Ihm bedeutet a priori Alles, was seinem Ursprung und seinem Erkenntnissgrunde nach unabhängig von der Erfahrung ist. Alle Erkenntniss, die unabhängig von der Erfahrung entstanden ist, alles Selbstgedachte mithin, dessen Erkenntnissgrund nicht in der Erfahrung ist, oder das von der Erfahrung unabhängig eingesehen werden kann, ist Erkenntniss a priori.[1]) Diese Erklärung hat eine doppelte Seite, sie gibt den Grund des a priori an, und sie bezeichnet seine Folge. Der Grund der Apriorität ist die unabhängige Entstehung, die Folge die von Erfahrung unabhängige Einsicht in die Giltigkeit einer Erkenntniss. Der Bestandtheil unseres Erkennens, der sich unabhängig von der Erfahrung erzeugt, kann, falls er nicht etwa als angeboren gelten soll, seinen Ursprung nur im Bewusstsein selber nehmen. A priori ist die Erkenntniss, die sich aus der Form des Bewusstseins entwickelt, nicht vom Inhalt der Erfahrung abstammt; deren Erkenntnissgrund in der Natur des Bewusstseins, nicht in der Beschaffenheit der Dinge liegt. Da wir aber die Form des Bewusstseins nicht direct erkennen, sondern nur aus ihren Folgen, den von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnissgründen; so hat der Beweis des a priori aus der Unabhängigkeit seines Erkenntnissgrundes vom Inhalt der Erfahrung geführt zu werden. Jene Erkenntnisse

1) II, S. 18.

stammen aus der Form des Bewusstseins ab, deren Giltigkeit sich aus Begriffen, also von der Erfahrung unabhängig, beweisen lässt. Dieser Beweis ist nun für das analytische a priori leicht zu führen. Hier ist der Grund der Erkenntniss die begriffliche Identität, ihr Ursprung die Auflösung des Begriffs. Schwierigkeiten bereitet nur der Beweis des synthetischen a priori. Gibt es ursprüngliche Synthesen des Bewusstseins und auf Grund derselben ursprünglich synthetische Urtheile? wie können wir ihre Denkbarkeit zeigen, ihre Giltigkeit beweisen? Dies ist die Frage der Kritik. Ehe wir die Tragweite dieser Frage näher erörtern, müssen wir zuvor sorgfältig beachten, dass die Bedeutung des a priori nichts mit einem zeitlichen Vorangehen, einem Früher-sein von dergleichen Erkenntnissen zu thun hat.

Das Wort a priori hat dieses Missverständniss veranlasst. Um es zu heben, müssen wir noch einmal zu den Ideen Kant's vom Ursprung der Erkenntniss zurückgreifen. Kant verwirft das Präformationssystem der Vorstellungen, die Behauptung angeborner Begriffe und fertiger Formen des Denkens; er erklärt sich vielmehr für das System der Epigenesis.[1]) Auf Anlass und bei Gelegenheit der Erfahrung entwickeln sich die formalen Erkenntnisse. „Dass alle unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel."[2]) Die Erfahrung weckt und entwickelt das Bewusstsein, aber das Bewusstsein wirkt und wächst nach seiner eigenen Gesetzlichkeit, und dasjenige ist a priori, was in dieser Gesetzlichkeit allein begründet ist. In der empirischen Entwicklung des Bewusstseins gehen Eindrücke den Anschauungen, Anschauungen den Begriffen, auch den reinen Begriffen vorher —

---

[1]) Der transc. Deduct. (II. Aufl.) §. 27.

[2]) Einleitung I. der zweiten Aufl., vgl. auch I. B. 507: „Der Grundsatz, dass alles Erkenntniss allein (die Rosenkranz'sche Ausgabe hat: nicht allein, offenbar, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ein Druckfehler) von der Erfahrung anhebe, welcher eine quaestio facti betrifft, gehört nicht hieher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnissgrunde abzuleiten sei; dies ist eine quaestio juris, deren bejahende Beantwortung den Empirismus, die Verneinung den Rationalismus der Transcendentalphilosophie einführen würde."

von den letzteren heisst es sogar; „lange vorher".[1]) Das a priori ist mithin nicht eine zeitlich vorangehende, so wenig als das a posteriori eine nachträglich zur formalen Erkenntniss hinzukommende Erkenntniss ist. Am Stoffe der Erfahrnng entwickelt sich nach Kant's authentischer Lehre die Form des Bewusstseins. Die Trennung von Form und Stoff, von a priori und a posteriori ist erkenntnisstheoretisch, nicht psychologisch-genetisch. Nur begrifflich, nicht zeitlich, steht das a priori dem a posteriori voran, es enthält die allgemeinen Erkenntnissgründe auch des empirischen Erkennens, der Erfahrung überhaupt. Daher erfolgte auch die Trennung von Stoff und Form an den Erkenntnissen selbst, nicht am Erkenntnissvermögen. An der sinnlichen Erscheinung werden die formalen Bestandtheile der Wahrnehmung von den inhaltlichen, dem Bestandtheil der Empfindung, unterschieden, an der bestimmten Vorstellung des Objects wird dasjenige, was den Inhalt dieser Vorstellung bildet, von der begrifflichen Form derselben gesondert. Am Urtheil wird die Scheidung von Inhalt und Form vollzogen. Das a priori kann nicht zeitlich verstanden werden, weil die Zeit überhaupt a priori ist. Wir haben es daher nur für einen ungeeigneten und provisorischen Ausdruck zu nehmen, wenn Kant von Begriffen, wie von „Keimen und Anlagen" im Verstande, ihrem „Gebnrtsorte" spricht; denn er hat sich für die Epigenesis, für die Entwicklnngstheorie des Bewusstseins entschieden. Wir haben es metaphorisch zu verstehen, wenn er von bereit liegenden Formen der Anschauung spricht; denn nur der Grund ihrer Entstehung liegt nach ihm im empfänglichen Bewusstsein, und der Raum ist nicht fertig in diesem Bewusstsein gegeben, sondern er entspringt in der formalen Synthesis der Eindrücke nach dem Gesetz unseres Vorstellens.[2])

Wir haben damit die erkenntnisstheoretische Bedeutung des a priori nicht erschöpft. Den Erkenntnissen a priori eignet All-

---

[1]) I. S. 446. „So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung... deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht."

[2]) Der transc. Deduct. II. Aufl. §. 26.

gemeinheit und Nothwendigkeit zu. Die Nothwendigkeit ist mehr der subjective, die Allgemeinheit der objective Ausdruck der Apodicticität dieser Erkenntnisse. Die Nothwendigkeit, Etwas auf gewisse Weise vorstellen zu müssen, die Unmöglichkeit, es anders zu denken, ist der subjective Ausdruck einer objectiven, in der Form der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit muss gefühlt werden, sie hängt mithin selbst von Erfahrung ab, nnd gibt niemals ein hinlängliches Kennzeichen, geschweige den Grund der objectiven Nothwendigkeit ab. Denn es kann wohl sein, dass es Leute gibt, „die diese subjective Nothwendigkeit von sich nicht gestehen würden." Es gibt wirklich Leute, für welche die Axiome der Geometrie subjectiv nicht nothwendig sind. Das wahre Kriterium (aber anch nur das Kriterium!) der Apodicticität ist die objective Nothwendigkeit, die rationelle Allgemeinheit einer Erkenntniss. Kant unterscheidet die rationelle Allgemeinheit von der empirischen, die begriffliche Allgemeinheit von der Allgemeinheit einer erschöpften Anzahl.[1]) Rein empirische Erkenntnisse haben ohne Verbindung mit rationellen keine „wahre" d. i. rationelle Allgemeinheit, sondern höchstens die Allgemeinheit auf Grund einer geschlossenen Zahl. Begrifflich allgemein sind nun zunächst die analytischen Urtheile. Denn ihr Prädicat und seine Verbindung mit dem Subjecte wird nnabhängig von der Erfahrung aus dem blosen Begriff des Subjectes eingesehen. Was ein Körper ist, ist ausgedehnt. Wer wird erst die Körper zählen und vergleichen, um die wahre Allgemeinheit eines derartigen Urtheils zu beweisen? Sollen dagegen auch synthetische Urtheile allgemein sein, so erfordert ihre Allgemeinheit einen Beweis; denn sie versteht sich nicht wie die Allgemeinheit der rein begrifflichen Urtheile von selbst. Nichts kann nun irrthümlicher sein, als den Gedankengang Kant's so darzustellen, wie es von Ueberweg u. A. geschehen ist. Empirische Erkenntniss sei niemals wahrer Allgemeinheit fähig; solle es

[1]) I. S. 566. Diese Unterscheidung ist für die Logik des allgemeinen Urtheils überaus wichtig. Ich finde sie erst in Sigwart's verdienstlicher Logik mit dem Bewusstsein ihrer principiellen Bedeutung verwerthet.

nun wahre Allgemeinheit von Erkenntnissen geben, so müssen diese nicht empirisch, also a priori sein; nun gibt es wirklich streng allgemeine Urtheile, z. B. der Causalität, also sind diese Urtheile a priori. Diese Darstellung begeht einen doppelten Fehler. Erstens ist es falsch, dass nach Kant empirische Erkenntniss niemals der strengen, begrifflichen Allgemeinheit fähig ist. Was nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung verknüpft ist, ist nach Kant von strenger Allgemeinheit und Giltigkeit, obzwar es ein empirisches Urtheil ist. „Wie stimmt aber dieser Satz: dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem vielfältig eingeschärften Satze: dass Erfahrung, als Erkenntniss a posteriori, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so ferne allemal zufällig.“[1]) Blos das rein Empirische in den Erfahrungsurtheilen ist demnach ohne strenge Allgemeinheit, nicht die Erfahrungsurtheile überhaupt. Gerade Kant ermittelt die Bedingungen rationeller Erfahrungserkenntniss. Wenn also Ueberweg gegen Kant auszuführen meint, dass durch logische Bearbeitung des Erfahrungsstoffes eine allgemeine und doch dabei empirische Erkenntniss zu Stande kommt; so hat er damit Nichts gegen Kant erinnert, sondern nur dessen eigene, von ihm missverstandene Lehre wiederholt!

Jene Darstellung stellt zweitens den wirklichen Beweisgang Kant's geradezu auf den Kopf.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit synthetischer Erkenntnisse bildet nicht die Grundlage, sondern das Problem der Kritik. Sie ist der Gegenstand ihres Beweises, kein in denselben eingehender Beweisgrund. Es wird nicht aus der Allgemeinheit auf die Apriorität geschlossen, sondern umgekehrt aus dem Beweise und der Rechtfertigung der Apriorität die Allgemeinheit. Die Kritik wäre schon mit der Einleitung an ihr Ende gekommen,

---

[1]) III, S. 67.

würde sie den ihr von Ueberweg zugeschriebenen Weg genommen haben. Kant weiss so gut, wie Ueberweg, dass die Voraussetzung streng allgemeiner Erkenntnisse nur eine unbewiesene Annahme ist, die selbst als Factum zu bezweifeln ist, so lange nicht ihr Beweis geführt, ihre eigene Möglichkeit eingesehen und zwar aus Begriffen, d. i. streng allgemein eingesehen wird. Es ist thatsächlich falsch, dass Kant streng allgemeine und zugleich synthetische Erkenntniss vorausgesetzt und darauf ihre Apriorität gegründet habe. Zwar nimmt er den rationellen Theil der Wissenschaft als Factum an, er gebraucht ihn als Beispiel für das Stattfinden synthetischer Erkenntniss von begrifflicher Allgemeinheit. Aber eben die Möglichkeit, d. i. die Begreiflichkeit dieses Factums und der Beweis seiner Giltigkeit sind sein Problem[1]). Kant hat sich weder bei diesem Factum beruhigt, noch auf dasselbe als einen Grund der rationellen Erkenntniss berufen. Lautet nicht sein Problem: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Demnach hat die Vorstellung berichtiget zu werden, Kant habe irgend welche allgemeine und nothwendige Erkenntniss ungeprüft hingenommen; die Vorstellung etwa, er habe sich von der Mathematik aus auf die Nothwendigkeit, solche Erkenntniss zuzugeben, berufen. Die Prüfung dieser Erkenntnisse, die Rechtfertigung ihrer objectiven Giltigkeit bildet die Aufgabe des positiv kritischen Theils der Kantischen Erkenntnisslehre.

Wir sind nunmehr vorbereitet, die Formel der kritischen Fragestellung zu erläutern. Synthetische Urtheile überhaupt sind Urtheile auf Grund von Anschauung. Empirisch synthetische Urtheile sind jene, deren Verknüpfungsgrund empirische Anschauung, oder Wahrnehmung ist. Die Gegenwart der Objecte bewirkt ihre empirische Anschauung. Die Erfahrung gibt selbst Anschauung her und erweitert unsere Kenntniss vom Objecte durch neue Anschauungen. Der Gegenstand erscheint von neuen Seiten, in geänderten Verhältnissen, deren Betrachtung unser Wissen von ihm synthetisch bereichert. Die empirische Anschauung bedarf keiner weiteren, erkenntnisstheoretischen Erklärung, sie ist

[1]) Vgl. u. 2 dieses Cap.

nur einer physiologischen, also selbst empirischen Erklärung ihres Herganges fähig. Der Grund der empirisch synthetischen Urtheile braucht nicht erst gesucht zu werden; er ist gegeben zugleich mit dem Urtheile selbst. Der Fortschritt in empirischen Urtheilen ist immer reell, nie imaginär; weil er am Leitfaden wirklicher Anschauungen zurückgelegt wird.

Wenn es aber auch synthetische Urtheile a priori geben soll; so muss es eine Anschauung a priori geben[1]). Denn der Grund aller synthetischen Urtheile ist Anschauung, der Grund

---

[1]) „Soll es synthetische Erkenntnisse a priori geben, so muss es auch Anschauungen sowohl als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objective Realität derselben, durch den nothwendigen Gebrauch derselben zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muss". (I, S. 496.)... Der Ausdruck eines synthetischen Urtheils führt sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis a priori bei sich und muss die Untersuchung veranlassen: ob es nicht Begriffe gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objectes überhaupt aussagen... und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung, ebenso wohl a priori vorausgesetzt werde" (I, S. 475). „Alle synthetische Urtheile der theoretischen Erkenntniss sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich. Ist das synthetische Urtheil ein Erfahrungsurtheil, so muss empirische Anschauung, ist es aber ein Urtheil a priori, so muss ihm reine Anschauung zu Grunde gelegt werden. Da es nun unmöglich ist, reine Anschauung zu haben, wenn sie nicht blos in der Form des Subjects und seiner Vorstellungsreceptivität besteht, so kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze a priori schon hinreichend sein, zu beweisen, dass sie nur auf Gegenstände der Sinne, und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können, ohne dass wir noch wissen dürfen, dass Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit... sind". (XI, S. 98.) „Die Synthesis der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Object hätten und das sind Raum und Zeit... Nun gibt es in der That synthetische Sätze a priori, denen Anschauung a priori zum Grunde liegt, mithin denen ein Object in einer nicht empirischen Vorstellung correspondirt. (XI, S. 186.)

An allen diesen Stellen tritt der methodische Zusammenhang zwischen transc. Logik und Aesthetik auf das Deutlichste hervor und aus ihnen erhellt zugleich der wahre Sinn der synthetischen Urtheile als Urtheile auf Grund von Anschauung.

dieser Urtheile a priori mithin eine Anschauung a priori. Lässt sich also unabhängig von dieser Erwägung, die nur ein Postulat enthält, zeigen, dass Anschauung a priori stattfinde, so ist die Möglichkeit jener Urtheile erwiesen, ihre Denkbarkeit im Allgemeinen gezeigt. Hier tritt nun die transcendentale Aesthetik ein, welche aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit, also analytisch durch Zergliederung derselben, beweist, dass sie Anschauungen a priori sind. Die „metaphysische" Erörterung der transcendentalen Aesthetik ermittelt den Grund synthetischer Urtheile a priori. Die formale Anschauung kann ebenso zur Synthesis a priori von Begriffen dienen, wie die empirische, inhaltlich bestimmte, Grund zur Synthesis a posteriori ist.

Allein — synthetische Urtheile sind als Urtheile, die begriffliche Einheit von Vorstellungen, die auf Objecte geht. Synthetische Urtheile a priori also Urtheile, die a priori auf Objecte sich beziehen. Die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, ist mithin dieselbe Frage, welche in dem oben erörterten Briefe an Herz aufgeworfen wurde, — wie können sich Begriffe a priori auf Objecte beziehen? Daher haben wir an jener Stelle die Frage der Vernunftkritik erkannt. Der Ausdruck allein hat sich verwandelt, die Bedeutung der Frage ist ungeändert geblieben. Wie ist Erkenntniss von Gegenständen aus Begriffen allein möglich? Eine Frage, die Hume allgemein verneint, die Kant unter der Einschränkung der Erkenntniss auf Erscheinungen der Hauptsache nach endgiltig entschieden hat. Wie muss der Grund der Synthesis a priori zu Urtheilen, die reine Anschauung, beschaffen sein, damit diese Urtheile nothwendig gegenständliche Bedeutung haben? Diese Anschauung muss Auffassungsform des gegenständlich Wirklichen und dadurch nothwendig auf Objecte überhaupt bezogen sein. Diesen Beweis führt die Aesthetik in ihrer „transcendentalen" Erörterung[1]). Wir ersehen daraus, dass das Problem der Kritik weitere Probleme hervorruft: — die Frage gibt es Anschauung a priori, formale aus dem Bewusstsein selbst ent-

[1]) Vgl. u. 3 dieses Cap.

springende Anschauung, und die Frage: ist diese Anschauung nothwendig von Gegenständen giltig?

Die Aufgabe der kritischen Logik wird es sein, aus der Form der Urtheile die ursprünglichen Begriffe des Erkennens zu erweisen und ihre Giltigkeit von der Form der Erscheinung der Dinge zu zeigen, d. i. ihre Möglichkeit zu synthetischen Urtheilen a priori verknüpft zu werden, nachdem zuvor die Aesthetik den Grund dieser Verknüpfung in der reinen Anschauung gegeben hat.

Wir haben damit den begrifflichen Theil der Frage entwickelt. Die Frage würde jedoch nicht hinlänglich verstanden werden, wenn wir nicht auch ihre factische Bedeutung zu zeigen suchten; wenn es nicht Urtheile gäbe, die mit dem Anspruch und in der Gestalt von synthetischen a priori im Bewusstsein erscheinen würden.

Gibt es Urtheile, die a priori und zugleich synthetisch sind?

Das heisst nicht, sind solche Urtheile giltig? sondern, werden sie wirklich gefällt? Die Frage, die uns jetzt beschäftigen soll, ist eine „quaestio facti", nicht die „quaestio juris". Die Thatsache könnte immerhin stattfinden, ohne einen Grund zu haben, ohne eine berechtigte, in ihrer Giltigkeit beweisbare Thatsache zu sein. Die Thatsache findet unzweifelhaft statt. Das Factum irgend einer Metaphysik älterer oder neuerer Zeit, welche nicht kritisch ist, beweist allein schon die Existenz solcher Urtheile im menschlichen Bewusstsein. Hier haben wir reine Begriffsverbindungen mit dem Anspruche von Objecten, und zwar übersinnlichen Objecten, giltig zu sein. Freilich sind dies keine echten, synthetischen Urtheile; die Kritik wird beweisen, dass sie niemals Erkenntnissurtheile sein können, weil es ihnen an einem Grunde der Anschauung gebricht. Aber subjectiv genommen sind sie natürlich. Man kann von einer „Naturanlage zur Metaphysik" reden, wenn man auch in dieser Anlage nur eine Neigung zur Selbsttäuschung, statt mit Kant ein Mittel zur Befriedigung moralischer Bedürfnisse entdecken kann. Dem maasslosen und verkehrten menschlichen Wollen dient die Willkür des Denkens; der unendlichen Zusammensetzung der Wünsche entspricht die unbeschränkte Zusammensetzungsfähigkeit der Begriffe. — Aber

es gibt auch echte synthetische Urtheile a priori. Wenn auch der Verstand nicht jenseitige Welten aus Nichts zu schaffen vermag, — ausser im metaphysischen Traume, so gebietet er doch über die Erscheinung oder Vorstellung der diesseitigen, einzigen Wirklichkeit. Kant hat entdeckt, dass die obersten Grundsätze der Naturwissenschaft und die letzten Grundlagen der Mathematik eine Synthesis a priori enthalten, auf deren Sicherheit das wissenschaftliche Ansehen dieser Erkenntnissgebiete beruht. Man hat den methodischen Gang Kant's an diesem Puncte meistens missverstanden, und erklärt, Kant setze eine giltige Synthesis a priori voraus, und habe dann leicht dieselbe hinterher zu beweisen. Was Kant wirklich voraussetzt, ist nur das Factum der Synthesis a priori, ausser in der Metaphysik auch in der Mathematik und Physik. Dieses Factum aber folgt für ihn aus der Analyse der mathematischen Grundsätze und naturwissenschaftlichen Principien. Nur die reine Mathematik ist durch ihre Existenz allein hinlänglich gerechtfertigt. Ob sie aber mehr ist, als ein „bloses Hirngespinnste", ob ihre Synthesis a priori ein wahres Urtheil ergebe, ob sie von der Wirklichkeit gelte? — diese Fragen werden von Kant nicht ohne Untersuchung für erledigt gehalten, sondern durch strenge Beweisführung entschieden. Kant setzt die objective Giltigkeit der Mathematik nirgends voraus, sondern beweist sie. Was er einzig und allein nachweist (nicht aber voraussetzt) ist das Stattfinden einer Synthesis a priori — und dieser Nachweis wird bei ihm nicht durch ein „mathematisches Vorurtheil" verfälscht, sondern durch eine richtige Analyse der mathematischen Methode geleistet. Kant's System stützt sich nicht auf der erbetenen oder behaupteten Giltigkeit der Mathematik; so dass es durch unsere übersinnlichen Geometer erschüttert werden könnte[1]). Auch ist die Mathematik und namentlich die Geometrie „in der recipirten Bedeutung des Worts" nicht der einzige „Bundesgenosse" Kant's. Die logischen Principien der Naturwissenschaft sind es ebenfalls; so dass auch von einem „naturwissenschaftlichen Vorurtheile Kant's" gehandelt werden müsste.

---

[1]) Näheres über die Stellung der Mathematik im Folgenden.

Das Ansehen dieses Bundesgenossen ist sogar noch mächtiger als das der Mathematik. Während die Letztere, für sich genommen, im ideellen Gebiete des Denkens verharrt, so dass ihre Constructionen zunächst nur durch die eigene Folgerichtigkeit und Gesetzlichkeit gewährleistet werden; finden die naturwissenschaftlichen Principien, — jene methodischen Grundsätze, durch deren Gebrauch wir in den Zusammenhang der Erscheinungen eindringen, ihre Bestätigung durch den beständigen Fortgang der Erfahrung. Die Naturwissenschaft zweifelt nicht an der Beharrlichkeit und Gleichartigkeit der Materie, sie ist überzeugt vom Grundsatz der Beharrung der Bewegung und vom Principe der Erhaltung der Kraft; weil sie die Stabilität der Natur im Ganzen durch Erfahrung und Experiment beweisen kann[1]). Dennoch bleibt hier eine philosophische Frage zu entscheiden. Lässt sich diese glückliche Uebereinstimmung der allgemeinsten Naturgesetze mit den Denkgesetzen auch unabhängig von Erfahrung, aus Begriffen beweisen? Lässt sich zeigen, dass dieses thatsächliche Zusammentreffen a priori nothwendig sei? Kant hat diesen Beweis angetreten und

---

[1]) Ueber die Auffassung der thatsächlichen Synthesis a priori in der Naturwissenschaft vgl. man folgende Stelle: Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniss a priori betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, ingleichen der Grundsätze, durch welche diese unter jene subsumirt werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweise ihrer Realität dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einsieht, wie sie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu sein, mithin a priori, im reinen Verstande ihren Ursprung haben können: z. B. der Begriff einer Substanz und der Satz, dass in allen Veränderungen die Substanz beharre ... Dass dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht blos eingebildet sei, nimmt der Physiker ohne Bedenken an, denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden; nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ... sondern, weil er ein dem Verstande unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen. (I, S. 560.) Vgl. auch III, S. 105 die Anmerk. Der letzte, von mir hervorgehobene Satz wird durch die Geschichte der Naturwissenschaften glänzend bestätigt. Die Principien der Erhaltung wurden zuerst vom Verstande als ein „Leitfaden" ergriffen, um sich logisch im Labyrinthe der Phänomene zu orientiren. Und sie sind methodische Principien geblieben, nach denen wir die Erscheinungen ordnen. nicht, die wir den Erscheinungen unterordnen.

zum grössten Theile durchgeführt. Er hat aus der logischen Synthese des Bewusstseins die objective Giltigkeit der obersten Naturgesetze bewiesen!

Diese Gesetze sind nun ohne Zweifel synthetisch[1]); weil sie auf Anschauung beruhen, weil der Grund ihrer Verknüpfung eine allgemeine, formale Anschauung ist.

Der Grundsatz der Causalität ist die Annahme, dass die Abfolge der Erscheinungen in der Zeit analog wie Grund und Folge, also nothwendig bestimmt sei. Die in diesem Satze ausgedrückte Synthese beruht also auf der Anschauung der Zeit. Der Grundsatz der Gleichung zwischen Wirkung und Gegenwirkung, d. i. der Gegenseitigkeit der Veränderungen beruht zugleich auf dem Schema des Raumes. Das Princip der Erhaltung überhaupt behauptet die Beharrlichkeit in jeder Zeit. Das Erhaltungsprincip der Substanz ist offenbar nicht analytisch, sondern synthetisch. Im Worte Substanz scheint freilich der Satz der Beharrung analytisch zu liegen. Aber es kommt auf die objective Giltigkeit des Gesetzes, nicht auf die nach dem Gesetze gebildete Wortverbindung an. Der Satz der Erhaltung der Materie behauptet, dass ein substantieller, alle Zeit beständiger Grund der Erscheinungen wirklich sei. Das Beharrungsprincip der Bewegung und Ruhe gebietet über Raum und Zeit ins Unendliche. Der Grundsatz der Gleichung von Ursache und Wirkung, obschon auf den ersten Anblick analytisch, weil er eine Identität behauptet, ist doch sicher synthetisch; weil Ursache und Wirkung Veränderungen sind, keine Begriffe und die Gleichung zwischen ihnen eine Gleichung wirklicher Grössen ist. Es ist überhaupt nicht der Inhalt sondern der Grund eines Principes, der es zu einem synthetischen macht. Daher gibt es auch synthetische Identitätssätze. Dies mag für jene gesagt sein, welche die Mathematik für analytisch halten, weil sie durch lauter Gleichungen fortschreitet.

Sollen diese Principien in ihrer Giltigkeit eingesehen werden können, soll ihr Gebrauch nicht blos durch den Erfolg,

[1]) Ich bemerke, dass schon logisch betrachtet jeder Begriff eines Gesetzes synthetisch sein muss. Nur die Begriffe der Gattung sind analytisch.

sondern durch Gründe gerechtfertigt werden, — wir gebrauchen sie aber als Beurtheilungsprincipien der Erfahrung, wir unterwerfen die Erfahrung ihnen, nicht sie der Erfahrung —: so müssen wir über Raum und Zeit im Allgemeinen verfügen. Denn wir behaupten Gesetze für alle Zeit, obschon die Zeit unserer und die summirte Zeit der Erfahrung aller Menschen ein Nichts ist im Vergleich mit der Zeit überhaupt. Die blose Fähigkeit, das Beharrungsgesetz zu denken, setzt die Fähigkeit voraus, die unendliche Zeit zu denken und logisch zu bestimmen. So verstärkt die Thatsache der synthetischen Axiome der Naturwissenschaft die Lehre der Idealität von Raum und Zeit im absoluten Sinne[1]).

Die Sätze der reinen Mathematik sind synthetisch.

Man hat gegen das Beispiel Kant's: die Gerade ist die kürzeste Verbindung zweier Puncte eingewendet, — schon der Ausdruck: die kürzeste Verbindung deute auf eine Vergleichung, mithin auf die Ableitung des Urtheils aus dem Satze der Uebereinstimmung hin. Auf eine Vergleichung ohne Zweifel; aber wir können Linien nicht vergleichen, „ohne sie zu ziehen", also nur auf Grund von Anschauung, nicht auf Grund eines Begriffs, wenn überhaupt ein solcher der Linie, seinem Gegenstande, vorhergehen könnte. Der Satz ist mithin ohne Zweifel synthetisch gebildet. Man hat gegen das zweite Beispiel: $7 + 5 = 12$ ist ein synthetisches Urtheil, erinnert, dass der Satz unter der Voraussetzung des dekadischen Systems analytisch begründet werden kann. Gewiss. Aber wie **bilden** wir dieses System selber?[2]).

---

[1]) Selbstverständlich soll diese Betrachtung nur vorläufig sein. Wir werden im zweiten Bande sehen, dass der philosophische Beweis jener allgemeinsten Naturgesetze vielmehr darauf beruht, **dass wir den absoluten Raum und die absolute Zeit eliminiren!** also die in jenen Gesetzen ausgedrückten logisch-realen Grundlagen der Erfahrung, von Raum und Zeit, in ihrer ungeschlossenen Unendlichkeit **unabhängig** machen können. Es erhellt jedoch sofort; dass auch dieser Beweisgang auf der Idealität jener Schemata gegründet ist.

[2]) In diesem Falle (beim dekadischen Systeme) ist der Grund empirische Anschauung; wie denn überhaupt alle **bestimmten** Zahlverbindungen zugleich auf empirischer Anschauung beruhen müssen. Aber der Grund der Synthesis, der Zahlen überhaupt, ist immer auch eine reine synthetische Denkfunction.

Die Hervorbringung von Zahlen und Zahlensystemen ist so augenscheinlich eine synthetische Denkoperation, dass wenigstens dies analytisch einzusehen ist. Thatsächlich leiten wir übrigens specielle Summensätze nicht analytisch vom synthetisch gebildeten Systeme ab, sondern greifen lieber kurzweg zu einer neuen Synthese. Das erste Glied der obigen Gleichung enthält eine Aufgabe, das zweite die Lösung. Die Lösung ist nicht im Begriff der Aufgabe, sondern in ihrer synthetischen Form aufgegeben, sie erfolgt durch wirkliche Summirung, also Synthese. Allgemein ausgedrückt, enthält der Begriff des ersten Theiles nur den Satz: $a + b = x$; die synthetische Lösung durch Fortschreiten auf der ideellen Zahlenlinie den Satz: $a + b = c$. Kaum ein Theil der Theorie Kant's ist so sehr durch Missverständnisse umnebelt worden, als seine ebenso klare, wie richtige Auffassung der mathematischen Methode. Der Grund der Giltigkeit der Mathematik soll nach ihm auf bloser Anschauung beruhen, auf „productiver Einbildungskraft". Man übersieht, dass es nach Kant keine Anschauung gibt, die nicht begrifflich, d. i. durch die logischen Einheitsfunctionen bestimmt wäre. Man bemerkt nicht, dass die Theorie der Mathematik in der transcendentalen Logik begründet, in der Aesthetik nur vorläufig angezogen wird. Man vergisst, dass es Begriffe sind, welche in der Anschauungsform construirt werden. Wie, Kant sollte es entgangen sein, dass die Mathematik angewandte Logik sei, da es doch seine eigenste Lehre ist, dass in jeder Erkenntniss Anschauung und Begriff untrennbar zusammen wirken? Die blose Logik ist Analysis der Begriffe und macht eigentlich keinen Schritt im Gebiete des Erkennens vorwärts; die Logik in den Anschauungsformen, die dadurch selber allererst zu Anschauungen werden, ist Synthesis der Begriffe: — die Mathematik.

Indessen lässt sich der synthetische Charakter der Mathematik unabhängig von den einzelnen Beispielen Kant's zeigen, also principiell begründen. Was den Anschein, die Mathematik sei analytisch, immer von Neuem hervorbringt, ist einerseits der Umstand, dass der rein logische Theil der Mathematik in einem gewissen Umfange vom synthetischen unabhängig gestaltet werden

kann, — ein methodischer Vortheil, der Nichts über den Charakter des ganzen Wissensgebietes entscheidet; denn ohne Rückbeziehung auf die synthetischen Grundlagen verlassen wir eben das mathematische Gebiet gänzlich und treten ins rein logische über. Vor allem aber ist es die Wahrnehmung, dass der Beweisgang der Mathematik durch lauter Gleichungen führt. Heisst nicht ein Theil der Mathematik Analysis — und sind nicht Gleichungen Identitätssätze? Es wurde schon im Allgemeinen bemerkt, dass es sich nicht darum handle, ob ein Satz Identität ausdrücke oder nicht — jeder Grundsatz muss Identität ausdrücken — sondern darum, ob diese Identität aus blosen Begriffen erkannt werde oder nicht. Im ersteren Falle allein haben wir analytische Sätze. Die Gleichungen der Mathematik setzen nicht Grössen einander gleich, wie logische Gleichungen Begriffe; sondern Grössenoperationen, — Gesetze, nach denen gleiche Grössen erzeugt werden können. Also sind sie synthetische nicht analytische Identitäts-Urtheile. Sie sind daher auch nicht wie blos begriffliche Identitäts-Sätze rein umkehrbar [1]). Gleichungen ferner werden aufgelöst durch lauter „symbolische Constructionen“, indem eine angezeigte Operation auf eine andere zurückgeführt wird. Jedes Glied einer Gleichung enthält die Aufgabe, Begriffe nach einem in der Anschauung darstellbaren Verfahren zu verknüpfen, es ist eigentlich der verkürzte Ausdruck dieses Verfahrens selbst. Denn nicht in den Symbolen, sondern den durch sie angezeigten Constructionen, liegt der Sinn eines mathematischen Begriffs. Dieses in der Gleichung dargestellte Gesetz der Grössenbildung und -beziehung wird auf einfachere Gesetze, — also wieder auf synthetische Begriffe reducirt. Die Gleichung ist synthetisch. Schon die allgemeinen logischen Sätze über Gleichungen, die bekannten mathematischen Axiome: Gleiches zu Gleichem ergibt Gleiches, Grössen, die einer dritten gleichen, können substituirt werden u. s. w., sind sogar dem Wortlaute nach synthetisch; sie geben das Verfahren an, Identität zwischen Grössen herzustellen. Kant's Satz von der Synthesis a priori in der Mathematik erscheint als gerechtfertigt.

[1]) Wie Ohm in der Einl. seines „Geist der mathem. Analysis“ treffend bemerkt hat.

Die Frage nach der Denkbarkeit und Giltigkeit synthetischer Sätze a priori ist demnach keine müssige. Sie zielt auf Thatsachen der Wissenschaft. Sie verlangt die Prüfung der logischen und weil synthetische Erkenntniss zugleich auf Anschauung beruht, auch der sinnlichen Grundlagen der Wissenschaft. Sie ist daher das Problem einer allgemeinen Wissenschafts-Theorie. Doch ging die Absicht Kant's nicht so weit. Seine Tendenz war kritisch, — nicht in Bezug auf die Erfahrungswissenschaft, die durch sich selbst beglaubigt werde, sondern in Bezug auf die vermeintliche Wissenschaft des Uebersinnlichen. Er zweifelte nicht an der Sicherheit der Fundamente der positiven Wissenschaft, er sucht nur zu ermitteln, ob dieselben auch noch das Gebäude der Metaphysik zu tragen vermöchten. Er prüfte die Regeln des reellen Gebrauchs der Begriffe, um ihren imaginären zu kritisiren.

Ausser dieser kritischen Absicht Kant's haben wir, um die Grenzen des Problems der Kritik zu kennen, fortwährend im Auge zu behalten, dass dasselbe nur auf den Antheil der Form des Bewusstseins an der Erkenntniss, also ausschliesslich auf das Wissen a priori gerichtet ist. Kant wollte nur eine Kritik des reinen, keine Theorie des empirischen Verstandes leisten. Von den reinen, formalen Begriffen nahmen jene endlosen Streitigkeiten über metaphysische Dinge ihren Ursprung, rührten die dialektischen Auftritte her, die den menschlichen Verstand entzweiten. Vorstellungen, die aus der Form des Bewusstseins entspringen, sind subjectiv genommen unbeschränkt. Das blose Vorstellungsschema ist unendlich, weil formal. Durch den reinen Gebrauch dieser Begriffe geräth der Verstand in sinnliche und logische Unendlichkeiten; er verwickelt sich in die Dialektik der eigenen Begriffe. Die Dialektik ist keineswegs die Nebensache der Kantischen Vernunftkritik. Von vorneherein war vielmehr die kritische Untersuchung auf die Dialektik hingerichtet, und es ist von Bedeutung, dass die Antinomie schon in der Dissertation in den Vordergrund trat. Was also Kant bezweckte, war eine Kritik der Metaphysik. Mit der Dialektik beginnt erst „die eigentliche Annehmlichkeit einer Kritik, mit einem sicheren Leitfaden

in einem Labyrinthe herum zu spazieren, darin man sich alle Augenblicke verirrt und eben so oft den Ausgang findet[1])."

Indem man aber diese Einschränkung der kritischen Aufgabe auf den ursprünglichen und rationellen Theil des Erkennens nicht bemerkte, vermisste man entweder, wie Herbart, die Lösung der Frage: woher die bestimmten Gestalten und besonderen Verhältnisse der Dinge kommen? — ohne Zweifel einer sehr wichtigen, aber nicht mehr zur Kritik, sondern zu einer ausführlichen Theorie der Erkenntniss gehörigen Frage —; oder man ging mit Fichte daran, die gesammte Erfahrung auch ihrem Inhalte nach, also die Welt und Sich-selbst aus dem Ich abzuleiten, nachdem Kant mit Recht nichts Weiteres als die formale Einheit der Erfahrung aus der Einheitsfunction des Bewusstseins abgeleitet hatte.

In gewissem Betrachte schliesst die Erkenntniss a priori die empirische in sich ein. Alle Erkenntniss ist ihrer allgemeinen Form nach a priori, nach ihrem Inhalte, wozu auch die besondere Form der aufgefassten Dinge gehört, empirisch. Jede empirische Anschauung aber ist in der Gesetzlichkeit der Vorstellungsform empfangen, mithin zugleich a priori bestimmt; jedes besondere Naturgesetz muss, so weit es bewusst wird, nothwendig das logische Gepräge der formalen Bewusstseinseinheit tragen. Alle Naturgesetze sind daher zugleich logische Gesetze. Die besonderen Synthesen der Erfahrung können nur erfasst werden durch die allgemeine, die Erfahrung selbst begründende Synthese des Bewusstseins. Somit ist die Theorie der reinen Erkenntniss zugleich der principielle Theil der Theorie der empirischen. Die empirischen Bestandtheile des Erkennens hat Kant nicht unerörtert gelassen. Es lässt sich aus seinen hieher gehörigen Aeusserungen, obschon dieselben für den Zweck einer blosen Kritik nebensächlich sein mussten, eine bestimmte Antwort auf die obige Frage Herbart's geben. Wir werden weiterhin diesem Puncte besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Zur Lösung des kritischen Problemes liessen sich zwei Wege nehmen. Man konnte von der Thatsache der reinen synthetischen

---

1) Kant an Mendelssohn XI, S. 15.

Erkenntniss in der Mathematik und Naturwissenschaft ausgehen und zu den Bedingungen, unter denen dieselbe begreiflich ist, aufsteigen. So verfährt die Geometrie, wenn sie eine Aufgabe, deren Lösung gesucht wird, als gelöst betrachtet und aus der Natur der Aufgabe die nothwendigen Bedingungen ihrer Lösung ermittelt. Dies Verfahren ist analytisch. In diesem Falle werden wir nicht untersuchen, ob sondern wie reine Erkenntniss möglich sei. Man kann aber auch unmittelbar aus den Elementen des Bewusstseins die Erkenntniss ableiten, statt von der Mathematik von den Vorstellungen Raum und Zeit, statt von der Naturwissenschaft von den Elementarbegriffen und Grundsätzen einer Erfahrung überhaupt ausgehen und so das Fundament der Wissenschaft mit ihren Grundsteinen legen. Dieser Weg ist synthetisch; er zeigt nicht nur die Bedingungen einer angenommenen Thatsache, er bringt die Thatsache selbst hervor, die daher durch ihn ausser allem Zweifel gesetzt wird. Das analytische Verfahren ist nicht direct und es hinterlässt einen Zweifel an seiner Richtigkeit. Wie, wenn die Thatsache, die es zu Grunde nimmt, nicht gewiss wäre? Für sich allein stets diesem Bedenken ausgesetzt, kann jedoch das analytische Verfahren recht gut zur Gegenprobe des synthetischen dienen. Und zu einer solchen Probe hat es Kant in der That gebraucht. In der Erläuterungsschrift zur Kritik, den Prolegomenen, verfährt er analytisch; in der Kritik selbst nimmt er den synthetischen Weg. Hier forscht er in den Quellen, aus denen Wissenschaft entspringt, dort in dem Reservoire des Wissens. Methodisch ist das Verfahren der Kritik überzeugender; geschichtlich war es das ursprüngliche Verfahren Kant's. Nicht die Theorie der Mathematik, sondern die Untersuchung der Vorstellungen von Raum und Zeit führte zur Idealitätslehre der „Aesthetik"; nicht die reine Naturwissenschaft hatte die kritische Logik zum Ergebnisse, sondern die Frage: wie können sich Begriffe, die zunächst nur Functionen des Denkens ausdrücken, a priori auf Gegenstände beziehen?[1])

---

[1]) K. Fischer ist der entgegengesetzten Ansicht. Er findet in der späteren, erläuternden Schrift den Weg der Entdeckung verzeichnet, und

2. Es wird in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, dass und unter welchen Bedingungen reine Erkenntniss stattfinde; die Thatsache der Erkenntniss wird abgeleitet und Grund sowie Grenze ihrer Giltigkeit erklärt.

---

behauptet, man werde die Vernunftkritik niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kant's „inductive" Denkweise hinein versetze. Ich kann dieser Ansicht aus mehreren Gründen nicht beitreten. Die analytische (nicht inductive!) Methode der Prolegomena ist für sich selbst nicht vollkommen schlüssig. Sie leitet die Thatsache der reinen Erkenntniss aus ihren nothwendigen Voraussetzungen ab, und beruht mithin selber auf dem Stattfinden zweier Bedingungen; der Bedingung, dass die Thatsache gewiss sei und dass ihre Voraussetzungen die einzig denkbaren Erklärungsgründe für dieselbe seien. Weder das eine noch das andere finde ich in den Prolegomenen wirklich bewiesen. Man kann die Auffassung der Mathematik und der obersten Principien des Naturerkennens, wie sie Kant in der Einleitung der Prolegomena begründet, auch nach dieser Begründung bezweifeln, und hat sie wirklich bezweifelt. Man kann die Mathematik für analytisch, man kann sie für empirisch erklären. Die allgemeinsten Gesetze der Natur können für Generalisationen aus der Erfahrung betrachtet werden, und ihr Inhalt wenigstens ist ohne Zweifel empirisch. Das Factum einer Wissenschaft unterliegt als Thatsache einer Erkenntniss zunächst subjectiver Werthschätzung. Das Factum, von dem die Prolegomena ausgehen, ist nicht gewiss, es ist ein bestreitbares und thatsächlich bestrittenes Factum. Ebenso wenig sind die Bedingungen, welche die Erläuterungsschrift für das angenommene Factum ermittelt, die einzig denkbaren, wenigstens fehlt in der gedachten Schrift dafür der strenge Beweis. Wie, wenn die angenommene Erkenntniss aus einem subjectiven „Präformationssysteme" des Bewusstseins hervorginge? Dann wäre die Erkenntniss selbst nur subjectiv, nicht objectiv nothwendig. Es fehlt in den Prolegomenen die transcendentale Deduction und damit der Beweis der objectiven Giltigkeit der Erkenntnissbegriffe. Wir erfahren aus ihnen allein nur, dass die Begriffe aus Verknüpfungen von Wahrnehmungen objective Erfahrungssätze bilden, aber wir verstehen nicht, wie sie dies können und müssen. Ohne beständigen Rückblick auf die unabhängig davon sicher gestellten Ergebnisse der Kritik wird man die Prolegomena niemals verstehen können. Denn die Kritik leitet aus den Elementen des Bewusstseins das Factum reiner Erkenntniss zugleich mit seiner objectiven Giltigkeit ab. Ihr Gedankengang, wenn auch nicht ihre Darstellung, ist einfacher, also schon in so ferne zum Weg der Entdeckung geeigneter, als das Verfahren der Prolegomena. Diese Schrift legt Wissenschaften als gegebene Erkenntniss zu Grunde, sie entscheidet also bereits, dass es wissenschaftliche Erfahrung im strictesten Sinne des Wortes gebe, dass Erfahrung Erkenntniss sei, und die Bedingungen, die sie für diese Erkenntniss findet, sind daher auch nur solche der Wissenschaft, nicht der Erfahrung überhaupt. Die Kritik

Eine Analyse der Methode Kant's hat demnach die beiden Fragen zu beantworten: wie beweist Kant die Thatsache und wie zeigt er die Rechtmässigkeit synthetischer, von der Erfahrung unabhängiger Erkenntniss? Da Erkenntniss überhaupt in der Einheit zweier Bestandtheile der Anschauung und des Begriffs besteht, — weil Anschauung nur durch bewusste Beziehung auf ein Object Erkenntniss ist und umgekehrt ein Begriff nur durch

---

dagegen legt nichts Weiteres zu Grunde, als den Begriff der Erfahrung und die Logik, — eine analytische, nicht synthetische Wissenschaft. Ihr Beweis ist von jener Einschränkung frei. Sie ermittelt die einzig denkbaren Bedingungen der Erfahrung überhaupt. An dem Begriff der Erfahrung, den sie als Princip der Erkenntniss annimmt, kann gar nicht gezweifelt werden. Dass Erfahrung Vorstellung von Objecten sei, ist nicht zu bestreiten, wir mögen die Objecte vorläufig halten, wofür wir wollen. Wohl aber ist, wie gezeigt, das Factum der Prolegomena zu bezweifeln. Auch wäre die Kritik nicht, was sie sein will, die Richterin über den Parteien, sie wäre selbst eine der Parteien, wenn sie die reine Erkenntniss zwar im Allgemeinen untersuchte, aber im Besondern voraussetzte, wenn sie sich in dem Streite der reinen Vernunft einfach auf einen Theil der Vernunfterkenntniss berufen würde. Hätte sie die Mathematik zur Richtschnur genommen, und die Idealität des Raumes und der Zeit von der Mathematik abgeleitet, so würden ihre Beweise nur hypothetisch sein können. In Wahrheit setzte Kant die Giltigkeit der Mathematik nicht voraus, sondern beweist sie aus Gründen, die von ihr unabhängig sind. Dass die mathematische Erkenntniss mehr sei, — als ein „Hirngespinnste", dass sie von den Objecten gelte, ist keine Annahme, sondern die Folgerung der Kritik.

Diese Gründe werden noch anderweitig unterstützt. Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass erst in die Einleitung der zweiten Auflage zugleich mit der Formulirung des kritischen Problems andere, zum Theil wörtliche Anführungen aus den Prolegomenen übergegangen sind, zum Beweis, dass die Reflectionen auf Mathematik und Naturwissenschaft in der bestimmten Weise der Erläuterungsschrift von späterem Datum sind und nicht zu den ursprünglichen Bestandtheilen des kritischen Denkens gehören. Auch trennt ebenfalls erst die zweite Auflage die metaphysische von der transcendentalen Erörterung des Raumes; jene enthält die von der Geometrie unabhängigen Beweisgründe der Idealität des Raumes, aber auch die letztere leitet diese Idealität nicht von der Geometrie, sondern für dieselbe ab. Entscheidend gegen die Annahme Fischer's ist endlich die Thatsache, dass die Prolegomena selbst den wirklichen Hergang der Entdeckung in einer Weise berichten, die von der Auffassung Fischer's völlig abweicht. Demnach bestanden die ersten Schritte auf dem kritischen Wege in der Trennung der Elementarbegriffe in sinnliche und intellectuelle — der Frucht langen Nachdenkens, dem Standpunct der

die Bestimmung einer Anschauung, mindestens die Bestimmung ihrer Form, wirkliche Bedeutung empfängt —; so zerfällt die erste Frage in zwei weitere: wie beweist Kant die Thatsache einer von der Erfahrung unabhängigen Anschauung und wie das Factum von Begriffen a priori? Analog zerlegt sich auch die Frage nach dem Beweis der objectiven Giltigkeit der reinen Erkenntniss in die Frage: wie die Giltigkeit einer formalen Anschauung und wie die der reinen Begriffe bewiesen wird? Kant selbst hat beide Fragen bestimmt gesondert; er nennt die Untersuchung der Thatsache die metaphysische Erörterung und metaphysische Deduction, die Demonstration der Giltigkeit den transcendentalen Beweis.

Eine empirische Thatsache wird durch Wahrnehmung oder den Nachweis ihres nothwendigen Zusammenhanges mit Wahrnehmung bewiesen. Ihr Beweisgrund ist physisch. Eine Thatsache, die wie die reine Erkenntniss nicht gegeben ist, sondern ursprünglich erzeugt wird, die kein inhaltliches Element enthält, sondern eine Form des Bewusstseins ist, kann nicht durch Wahrnehmung erkannt werden. Die reine Anschauung des Raumes ist nicht selbst ein empfundenes Bild, der Begriff, der eine Function des Denkens ausdrückt, nicht selbst Vorstellung, sondern ein formales Gesetz des Vorstellens. Von der Erfahrung unabhängig, kann diese Thatsache reiner Erkenntniss nicht direct erfahren werden. Es ist keine Erfahrung, dass wir überhaupt denken, sondern eine Bedingung der Erfahrung. Wir erfahren nur, was wir hier und jetzt vorstellen, aber die reine Form des Vorstellens und Denkens

Dissertation — in der Ableitung der letzteren aus der Form der Urtheile — der Fortschritt von 1772; während die Entdeckung, die der transcendentalen Deduction voranging, in der Hypothese bestand, dass die reinen Begriffe die Vorstellung des Objectes erst bewirken, dass das Denken eine allgemeine Bedingung der Erfahrung sei. — Die Prolegomena sind commentirend nicht grundlegend. So aufgefasst, hat ihr Verfahren, das als unabhängig angesehen der völligen Sicherheit und Geschlossenheit entbehrte, unleugbaren Werth. Es mochte für Kant reizend sein, nachdem sein Werk zu Stande gebracht war, die Ergebnisse desselben noch von anderer Seite zu beleuchten. Aber zu Stande bringen konnte er es auf dem Wege, den die Prolegomena gehen, nicht.

liegt diesseits jeder bestimmten Vorstellung. Der Beweis der Thatsache des reinen Erkennens kann nur aus Begriffen geführt werden. Er ist metaphysisch. Denn unter dem Ausdruck: metaphysisch versteht Kant jede rein aus Begriffen geführte Untersuchung. Man glaube nicht, dass wir hier vor einer unmöglichen Aufgabe stehen. Wir haben eine ursprüngliche Thatsache gleichsam nachzugestalten, und dafür sind uns deren Producte, die Erkenntnisse, gegeben, wir mögen dieselben vorläufig für rein oder empirisch halten. Die Vorstellungen sind das Material, das in seine ursprünglich erzeugenden Gründe zerlegt, deren anfängliche Production nacherzeugt werden soll. Ein Beleg, dass dieses Verfahren im Allgemeinen nicht undurchführbar sei, gibt uns die Logik. Sie zergliedert das Gedachte in seine elementaren Formverhältnisse und ermittelt in solcher Weise die Einheitsfunctionen des Denkens.

Diesen Weg nimmt Kant, den Weg einer rein begrifflichen Analyse der Vorstellungen, um die Thatsache des Apriori zu begründen. Er hat das Apriori weder gefunden, noch weniger erfunden, weder durch psychologische Reflection auf Seelenvermögen gewonnen, noch einfach behauptet oder vorausgesetzt; er hat es aus der Beschaffenheit der Vorstellungen abstrahirt, dann deducirt, — seine Giltigkeit bewiesen. Zu diesem Verfahren, das aus seiner Anwendung deutlich werden wird, ist zunächst eine allgemeine Bemerkung nöthig. Nicht jeder Beweis einer Thatsache ist inductiv, also rein empirisch, sondern nur der Beweis durch Vergleichung vieler Fälle. Es gibt zwei Wege thatsächlicher Beweise, die Induction und die Analyse oder Abstraction [1]). Auf dem ersteren gelangen wir zu Regeln der Uebereinstimmung, auf dem letzteren allein zu ursprünglichen oder einfachen Thatsachen. Der Chemiker zerlegt einen Stoff in seine Elemente und setzt ihn aus den gefundenen Bestandtheilen wieder zusammen. Durch Analyse und ihre Umkehrung, die Synthese, erforscht er die Verbindungen der Substanzen und überträgt sodann die Ergebnisse seiner Untersuchung auf alle gleichartigen Stoffe. Dieses

[1]) Vgl. Apelt, die Induction.

Verfahren hat nun grosse Aehnlichkeit mit dem ersten Theile der Methode Kant's. Auch Kant beweist die ursprüngliche Thatsache reiner Erkenntniss durch Analyse der Begriffe, er setzt die entdeckten Formbestandtheile der Erkenntniss zum Begriff der Erfahrung zusammen, er beweist die nothwendige Uebereinstimmung in Bezug auf diese Erkenntnisse, also ihre Allgemeinheit, auf Grund seiner analytischen und synthetischen Untersuchung. Er selbst zieht die Vergleichung mit der Chemie herbei, um sein Verfahren zu kennzeichnen. Die Scheidung von Stoff und Form der Erkenntniss, die Sonderung der Bedeutung der Objecte in Dinge als Erscheinungen und Dinge an sich selbst erschien ihm im Bilde einer chemischen Analyse und Reduction. „Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chemiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduction, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntniss a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und der Dinge an sich selbst[1])". Bezieht sich die Vergleichung an dieser Stelle auf das hauptsächlichste Ergebniss der Scheidung der reinen Erkenntniss selbst, so an der folgenden auf die Trennung der reinen und empirischen Begriffe, also auf die Ermittlung der kritischen Thatsache. „Wir haben die Beispiele der moralisch (und theoretisch) urtheilenden Vernunft bei der Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Verstande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewissheit kennbar machen[2])". Es ist von Wichtigkeit, diese objective, weil an den Objecten des Denkens, an den Vorstellungen ausgeübte Methode bei der Beurtheilung des Kantischen Gedanken-

[1]) Aus der Vorrede d. II. Aufl.

[2]) III, S. 314. Die angezogene Stelle bezieht sich zwar zunächst auf die Methode der Kritik d. prakt. Vern. Sie gilt jedoch allgemein, weil die Methode aller kritischen Werke eine und dieselbe ist.

ganges im Auge zu behalten. Sie macht sein Verfahren von der Psychologie und Physiologie der Vorstellungskräfte unabhängig. Sie erhebt es zu einem rein begrifflichen, also philosophischen Verfahren. Die Analyse der Vorstellungen hat vor der Analyse der Stoffe gewisse Vorzüge voraus, deren bereits früher in einem anderen Zusammenhange gedacht wurde.

Wir wenden uns zur Beantwortung der ersten Frage: wie beweist Kant die Thatsache der Anschauungsformen a priori?

Die allgemeine Unterscheidung zwischen Form und Stoff der sinnlichen Vorstellung gewinnt Kant am Begriffe der Erscheinung, d. i. an irgend einer empirischen Anschauung, rein als Vorstellung, und noch nicht als Wahrnehmung eines Objectes betrachtet. Jede Anschauung enthält Empfindungen, die der Materie des durch die Anschauung bestimmbaren Objectes entsprechen. Und sie enthält eine gewisse Art und Weise der Vereinigung der Empfindungen, die daher nicht selber empfunden wird, sondern das Verhältniss, die Ordnung der Empfindungen ausmacht, — Form der Anschauung. Gibt es nun eine reine Form der Anschauung, so muss es eine aus dem Bewusstsein selbst hervorgebrachte, also ursprüngliche Art und Weise der Vereinigung der Empfindungen zu einer Vorstellung geben. Die Form dieser Verbindung müsste vorgestellt werden können auch ohne Rücksicht auf die Empfindungen, die sie zu vereinigen dient, sie müsste bleiben, auch wenn von den Empfindungen abstrahirt wird, sie müsste eine Form des Vorstellens irgend welcher gegebener Eindrücke sein.

Diese Reflection auf Form und Gehalt einer sinnlichen Vorstellung ist logisch, nicht psychologisch, sie erfolgt durch Zergliederung des Begriffs einer Anschauung, nicht durch Betrachtung des Vermögens der Anschauung. Ferner liegt in ihr die Anerkennung des empirischen Erkenntnissfactors neben und gleichbedeutend mit dem ideellen ausgesprochen, worauf wir später als auf eine Grundlage des Realismus Kant's, der Gegenseite seines Phänomenalismus zurückkommen müssen. Eine Vorstellung, die ihrer Natur nach zu den sinnlichen Vorstellungen gehört, ohne doch Empfindung zu enthalten, ist formale oder reine Anschauung. Der Ausdruck reine Anschauung soll diese Vorstellung nach

zwei Seiten hin begrenzen; er soll sie von der Empfindung unterscheiden, dem Gehalt der empirischen Anschauung und von der begrifflichen Vorstellung, deren Wesen nach Kant die Allgemeinheit bildet. — Raum und Zeit sind reine Anschauungen. Ihre Vorstellung ist erst durch Abstraction von der Empfindung zu gewinnen und in so fern ist sie keine empirische Anschauung; ihre Vorstellung ist die eines einzelnen Wesens, des Substrates aller empirischen Anschauungen, daher kein Begriff. Eine Vorstellung, die sich nothwendig auf einen einzelnen Gegenstand bezieht, ist selber Anschauung. Wenn wir alles wirklich Empfindbare im Raum und in der Zeit weglassen, so bleiben Raum und Zeit selbst übrig, — nicht als blos gedachte oder denkbare Verhältnisse des Wirklichen, sondern gleich wie einzelne Wesen[1]). Die Vorstellung der allgemeinen Form der Anschauung bleibt wie das Substrat aller durch besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen bestehen[2]). Wir stellen den Körper im Raum vor, den Vorgang in der Zeit; also bleiben Raum und Zeit, wenn wir auch von der Vorstellung eines Körpers oder einer Veränderung völlig absehen, in unserm Vorstellen zurück. Wir stellen das Nichts als Raum vor, die leere Dauer ohne Wechsel als Zeit. Reine Anschauung bedeutet also Nicht-Begriff und Nicht-Empfindung, aber sie bedeutet keineswegs die Vorstellung eines Bildes oder Gefässes.

Dass Raum und Zeit reine Anschauungen sind, wird aus der Beschaffenheit ihrer Vorstellungen bewiesen. Zunächst vom Raume. Die zweite, hierin verbesserte Auflage trennt die Beweisgründe für die Apriorität der Raumvorstellung, also für die Thatsache, dass diese Vorstellung reine Anschauung sei, von dem erklärenden Grunde der Thatsache; — in Kant's Terminologie die metaphysische, an dem Begriff des Raumes vorgenommene Erörterung, von der transcendentalen, aus welcher die Möglichkeit der erörterten Beschaffenheit erkennbar wird. Die erste Auflage führte den transcendentalen Grund erst unter den Schlüssen aus der Erörterung auf. Ein weiterer Unterschied

---

1) Vgl. I. S. 469. 2) II, S. 32. III, S. 87.

der methodischen Darstellung beider Ausgaben besteht darin, dass in der ersten die Eigenschaften der geometrischen Grundsätze neben denen der Raumvorstellung selbst erörtert, in der zweiten dagegen zu der „transcendentalen Erörterung“ gezogen werden. Denn die Erklärung der Thatsache der reinen Anschauung enthält zugleich einen Grund, wenn auch nicht den vollständigen Grund, für die objective Giltigkeit der Geometrie. Die Sätze nun, womit die Thatsache bewiesen wird, dass die Vorstellung des Raumes Anschauung a priori sei, enthalten im Wesentlichen das Nämliche, was bereits die Abhandlung von 1768 vom absoluten Raume gelehrt hatte. Sie sind das reine Ergebniss einer Analyse der Vorstellung selbst, ohne alle Beziehung auf ihren subjectiven Ursprung. Dass der Raum nicht von äusseren Erfahrungen abstrahirt worden sei, weil er diesen als formale Bedingung zu Grunde liegt, stimmt mit dem Satze überein, der absolute Raum, ob zwar kein Gegenstand äusserer Empfindung, macht dieselbe doch zuerst möglich, d. h. er ist a priori. Noch deutlicher zeigt sich die Uebereinstimmung dieses Theils der kritischen Raumlehre mit jener Abhandlung bei der Dissertation.

Diese wiederholt und erweitert die geometrischen Beweisgründe der nothwendigen Voraussetzung des absoluten Raumes. Und dieselben Argumente, wie sie das Schriftchen von 1768 gebraucht hatte, bringen später die Prolegomena wieder, zum Beweis, wie genau die kritische Lehre mit den Ergebnissen jener Untersuchung des Raumbegriffes zusammenhänge[1]). Ebenso ist der zweite Satz der Kritik, der die Nothwendigkeit der Raumvorstellung erörtert und erklärt: der Raum wird als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen angesehen, nicht als eine von diesen abhängende Erscheinung, übereinstimmend mit dem Satze, dass der Raum, absolut genommen, von dem Dasein aller Materie unabhängig sei und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Nur ist hier noch von einer Zusammensetzung der Dinge, in der

---

1) I, S. 321. Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus... Ceterum Geometria etc. III, S. 41, § 13.

Kritik von der der Erscheinungen die Rede. Der Ausdruck Erscheinungen soll auf den Grund der Apriorität hindeuten. Der einzige, erhebliche Unterschied in der Beweisführung der thatsächlichen Apriorität der Raumesvorstellung ist der, dass die frühere Schrift diese Vorstellung Grundbegriff, die Kritik Anschauung nennt. Durch eine genauere Analyse der Vorstellung hatte Kant entdeckt, dass der Raum ein sinnlicher Elementarbegriff sei. Doch wird auch dieser Unterschied fliessend, wenn wir bedenken, dass der Aufsatz von 1768 den Raum als eine einzige und eigenartige Existenz, die nach Abzug aller Dinge bestehen bleiben müsse, erwiesen und die Erklärung gegeben hatte, der Raum, wie ihn der Geometer vorstellt, sei kein bloses Gedankending, seine Existenz, durch Vernunftideen zwar schwierig zu fassen, sei dem innern Sinne (d. i. der Imagination) „anschauend genug". Ich lege ein Gewicht auf diese Uebereinstimmung, weil sie den Sinn der bekannten vier Sätze der transcendentalen Aesthetik feststellt. Man hat die Beweisgründe Kant's nicht immer richtig verstanden, besonders, weil man in ihnen bereits den transcendentalen Grund, den Ursprung der Raumvorstellung aus der Form des Bewusstseins sah, oder sie psychologisch deutete. In Wahrheit enthalten sie Nichts, was nicht unmittelbar aus der Analyse der Raumvorstellung folgt. Ohne noch zu entscheiden, ob der Raum selbst ein Ding oder Unding sei, ob er subjectiv oder objectiv entspringe, erläutern sie nur seine Vorstellung. Die Apriorität, die sie lehren, bedeutet nicht den Ursprung aus dem Bewusstsein, noch weniger ein zeitliches Vorangehen der Raumvorstellung vor den Empfindungen äusserer Dinge[1]). Sie bedeutet

---

[1]) Weil wiederholte, durch Gewohnheit befestigte Irrthümer nicht einem einzigen Angriffe erliegen, führe ich zur Rechtfertigung meiner Auffassung des a priori folgende Stelle an: „Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) oder die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes nichts anderes, als die blose Möglichkeit äusserer Erscheinungen, so ferne sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können." D. i. die blose Idee Raum. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der

nur, dass die Raumvorstellung die Vorstellung von Dingen im Raume begründe, dass der absolute Raum die Voraussetzung des relativen sei, dass alle Körperräume Besonderungen des Raumes seien. Raum gehört zur allgemeinen Form der Erfahrung, er ist mithin unabhängig von der besonderen Erfahrung vorzustellen, die besondere Erfahrung dagegen als abhängig und umfasst von ihm. Ich glaube, jede Analyse der Raumvorstellung muss zu demselben Ergebnisse führen, das, wie früher gezeigt, durch Betrachtung der Axiome der Mechanik unterstützt wird.

Wenn wir thatsächlich den absoluten oder allgemeinen Raum jeder räumlichen Besonderung voraussetzen müssen, wenn wir in Gedanken auf den äussersten Stern versetzt, die dort empfindbaren Eindrücke auf denselben einheitlichen Hintergrund projiciren, wie die hier empfangenen Empfindungen, wenn wir das Kleinste wie das Grösseste in einen und den nämlichen Rahmen bringen müssen; wie ist diese Thatsache zu erklären? Wie können wir im Voraus wissen, wie jede irgend denkbare Anschauung beschaffen sein muss? Wie können wir die Form der Dinge vorstellen, bevor wir die Dinge selbst empfinden? Würden wir antworten, es sei die erfahrungsmässig empfangene Vorstellung, die wir willkürlich auf fernere und selbst eingebildete Erfahrung übertragen; so entstünde die neue Frage, woher wir wissen und überzeugt sind, dass diese Vorstellung jeder möglichen Erfahrung der Sinne entsprechen muss, dass der Raum das Substrat aller von uns anschaulich erfassten Wirklichkeit ist, woran zu zweifeln uns — ausser in Worten — unmöglich ist. Ausserdem belehrt uns die Physiologie, dass durch blose Eindrücke der Raum nicht empfangen werde, dass zur Erwerbung seiner Vorstellung eine bestimmte Art der

---

leeren Anschauung)... „sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden als Materie und Form derselben". (II, S. 340). Diese Stelle hat Herbart jedenfalls nicht gesehen, als er die Behauptung wagte, Kant stelle das Leere dem Vollen voran, ein unendliches leeres Gefäss habe er im Gemüthe bereit, um die Dinge hineinzuschütten. Uebrigens lehrte auch Kant, dass mit den Eindrücken alle Vorstellungen entstehen, also keine vor den Eindrücken zeitlich vorangehe — auch nicht die Vorstellung a priori.

Vereinigung der Empfindungen nothwendig sei. Das Erfahren des Raumes ist selbst a priori, nicht so, dass es den Eindrücken der Sinne vorausginge, sondern indem es sich mit aber nicht aus den Empfindungen entwickelt. Wo ist also der Ursprung dieser Vorstellung zu suchen? In den Dingen oder in der Form der Sinnesthätigkeit, welche Empfindungen der Dinge zu räumlichen Vorstellungen vereinigt?

Die Thatsache der Apriorität der Raumesanschauung wird durch die transcendentale Erörterung erklärt. Die Aufgabe, die sich Kant mit dieser „Erörterung" stellt, ist eine doppelte. Er will zeigen, dass die Raumvorstellung ein Princip synthetischer Erkenntniss sei, dass sie ein Element des formalen Erkennens bilde, und er will den Grund ihrer Apriorität nachweisen, diese aus der Beschaffenheit der Raumvorstellung fliessende Unabhängigkeit von der Erfahrung erklären. Das erstere geschieht durch den Hinweis auf die Geometrie. Diese Wissenschaft legt den reinen Raum zu Grunde, sie vollzieht ihre begrifflichen Synthesen im Raumschema und entwickelt mit Hilfe der Grundeigenschaften des Raumes — seiner Ausdehnung nach drei Abmessungen, seiner Congruenz in sich selbst u. s. w. — eine unbeschränkte Mannigfaltigkeit gesetzlicher Raumbestimmungen. Der Raum ist also thatsächlich ein Grund synthetischer Urtheile, ein Princip des Erkennens. Man bemerke wohl, dass damit noch nicht der transcendentale Grund der Apriorität des Raumes angegeben sein soll. Dieser Grund wird nicht von der Geometrie, sondern für dieselbe aufgestellt. So weit die Geometrie die logische Bestimmung eines Vorstellungsschemas ist, so weit kann sie noch keinen Anspruch auf objective Giltigkeit erheben. Sie kann ein subjectives „Hirngespinnste" sein. Der transcendentale Grund erklärt die Möglichkeit und Rechtmässigkeit des a priori. Diese Möglichkeit besteht nun für die Raumvorstellung darin, dass sie die Vorstellung der Form der Sinnlichkeit ist. Denn die Sinnlichkeit überhaupt ist die Art und Weise, wie wir Vorstellungen empfangen, die Art, wie uns Erregungen afficiren; die Form der Sinnlichkeit die Art und Weise, wie wir empfangene Eindrücke vereinigen. Alles, was unsere Sinne erregt, kann daher nur allein in der Be-

schaffenheit und Form ihrer Erregbarkeit empfangen werden. Der Raum ist Vorstellungsform der Dinge, weil er die Form ihrer Wahrnehmnng ist. Alle Dinge, so ferne sie von uns vorgestellt werden, müssen in der Form unseres Wahrnehmens empfangen werden, was also von dieser Form gilt, gilt nothwendig auch von den allein in ihr vorstellbaren Dingen. *Der Ursprung aus der Form der Sinneserregung erweist mithin den Raum als ein gegenständliches Princip des Erkennens* Die Geometrie, welche die Vorstellnng dieser Form ihren Synthesen zn Grunde legt, ist in so ferne eine von den Gegenständen giltige Wissenschaft.

Doch haben wir damit erst einen Theil des Grundes ihrer Giltigkeit und der Möglichkeit der reinen Raumanschauung kennen gelernt. Wir haben es zunächst nur mit einer transcendentalen *Erörternng*, nicht mit der *Deduction* selbst zu thun. Zu jeder Anschauung, auch der des Raumes, gehört ausser ihrem formalen Grunde noch ein Begriff. Damit aus einem blosen Gesetze des Anschauens eine wirkliche Anschauung, damit die Form des Vorstellens zu einer Vorstellung werde, muss im Anschauen zngleich ein Einheitsbegriff des Denkens wirksam sein. Die Einheit des Denkens im Anschauen macht dasselbe erst zu einer einheitlichen Anschauung. Um eine Linie vorzustellen, müssen wir sie nicht blos in Gedanken ziehen, sondern auch das Bewusstsein dieses Denkens im Gedanken behalten. Die übergreifende Bewusstseinseinheit macht die blose Synthese zu einer synthetischen *Vorstellung*. Die Lehre von den Anschauungsformen weist mithin nothwendig auf die Lehre der Denkfunctionen hin, die Aesthetik wird erst in der Logik vollendet; weil ohne logische Fnnction keine Anschauung des Raumes möglich ist.

Aus den angeführten Gründen folgert Kant die Idealität des Vorstellungsschema: Raum. Weil der allgemeine Raum seinen Ursprung in der Form des Vorstellens nimmt, also die Vorstellungsart der Dinge ausdrückt, so gilt er nur von den Vorstellungen der Gegenstände, nicht von diesen selbst, wie sie ausser ihrer Anschanung sein mögen. Der Gebrauch einer Vorstellung von Dingen überhaupt ist transcendental. So angewandt ist der

Raum eine blose Idee. Sein transcendentaler Gebrauch ist imaginär, sein Gebrauch für die Anschauung der Dinge reell. Ich erörtere jedoch diese Ergebnisse der Aesthetik nicht näher und bemerke nur, dass aus dem Gedankengange Kant's die Idealität des Raumes nur für den allgemeinen oder reinen Raum folgt. Die bestimmten räumlichen Gestalten der Dinge, ihr Maass und ihre Lage können aus dem blosen Vorstellungsschema „nicht völlig begriffen werden". Sie rühren von den Dingen selbst her, sie bilden den rein empirischen Bestandtheil der Raumvorstellungen, der dem Bewusstsein gegeben, nicht aus ihm hervorgebracht ist. Nur der reine Raum ist, an sich genommen, eine Idee. Diesen Schluss hat Kant selbst gezogen, obschon nicht weiter entwickelt. Wir sind durch denselben in den Stand gesetzt, auf das Bestimmteste zu entscheiden, was in der Raumvorstellung ursprünglich erzeugt und was in ihr von den Dingen selbst hergeleitet, oder empirisch erworben ist[1]).

Ueberblicken wir noch einmal den Gedankengang der kritischen Raumlehre. Aus der Beschaffenheit der Raumvorstellung folgte, dass dieselbe a priori und dass sie Anschauung ist. Diese Thatsache ist nur dadurch erklärlich, dass der Ursprung dieser Vorstellung in der Form der Sinnlichkeit liegt. Weil der Raum dadurch zu einer Auffassungsform der Eindrücke der Dinge wird, ist er von den Dingen als Anschauungen, also von der Erscheinung der Dinge nothwendiger Weise giltig. Also ist die Grundlage der Geometrie objectiv giltig; die Geometrie eine Wissenschaft synthetischer Erkenntniss von der allgemeinen Form der Dinge, als Anschauungen. Damit ist die Rechtmässigkeit der Geometrie erörtert, ein Theil synthetischer Erkenntniss a priori, so weit es deren anschaulichen Grund betrifft, gesichert. Wir haben also mit Recht behauptet, dass die Kritik von der Giltigkeit der Geometrie nicht ausgeht, sondern auf dieselbe führt.

An der Raumvorstellung wurde die Idealitätslehre ursprünglich entdeckt und dann auf die Vorstellung der Zeit übertragen.

---

[1]) Die Consequenzen dieser Unterscheidung werden im II. B. entwickelt werden.

Die allgemeine Zeit wurde analog dem Raume durch Untersuchung der Beschaffenheit ihrer Vorstellung und des Verhältnisses derselben zu den besonderen zeitlichen Vorstellungen als Anschauung a priori erwiesen, und ihre Apriorität dadurch erklärt, dass sie als Form des sinnlichen Vorstellens begriffen wurde. Als Pendant der Geometrie wurde aus der Zeitanschauung eine reine Bewegungslehre hervorgebracht, die wenigstens zum Theile eine a priori synthetische Wissenschaft der Zeit ist. Es frägt sich, ob diese Uebertragung ohne Weiteres zulässig sei. Damit die Zeit Anschauung genannt werden konnte, musste sie erst in das Bild einer Linie übersetzt werden. Wenn der Ausdruck reine Anschauung schon vom Raumschema gebraucht unleugbar etwas Künstliches hat, da wir nicht dieses Schema selbst anschauen, sondern nur in der Anschauung bethätigen und ihm gemäss Anschauungen einheitlich verknüpfen; so noch mehr vom Schema der Zeit. Es ist nicht einzusehen, warum die reine Synthesis des Bewusstseins selbst Anschauung sein oder heissen soll. Ich zweifle auch, ob die Zeit in derselben Bedeutung sinnlich heissen dürfe, wie der Raum. Sie scheint weniger in der Natur der Auffassung, als in der Natur des Denkens — einer Spontaneität des Bewusstseins — zu liegen. Auch lässt sich mit dem Worte Denkfunction kein Begriff verbinden, wenn nicht die Zeit zum Denken, nicht zum Empfinden gehört. Der Ausdruck Anschauung ist nicht blos metaphorisch, sondern geradezu irreleitend. Die Zeit ist nicht so fast ein Grund der Synthesis der Vorstellungen, als diese Synthesis selber. Kant selbst empfindet diesen Unterschied von Raum und Zeit. Während er den Raum mit Recht den Sinnen zuweist, schwebt die Zeit in einer unbestimmbaren Mitte zwischen einer rein sinnlichen und einer rein begrifflichen Vorstellung. Sie soll allgemein, also den Begriffen nahestehend sein, weil sie der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. der äusseren und inneren Erfahrung zukommt; sie soll sinnlich sein, als Vorstellung gleichsam eines einzigen Wesens. Denn es gibt nur eine Zeit. Allerdings — weil es subjectiv nur ein Ich, nur ein Bewusstsein gibt. Jene künstliche Stellung eignete die Zeit zur Vermittlerin zwischen Begriff und Anschauung; durch Bestimmung des inneren Sinnes

mittels der begrifflichen Functionen wurden Schemata der Anwendung der Begriffe auf den äusseren Sinn erzeugt. Vielleicht liegt in diesem, von Kant nicht genug aufgehellten Punkte der Anstoss, den Viele an seiner Idealitätslehre der Zeit nehmen, welche die Idealitätslehre des Raumes in der Hauptsache richtig finden. Vom Räumlich-werden der Empfindungen in der Vorstellung lässt sich ein deutlicher Begriff gewinnen, wie aber vom Zeitlich-werden der Vorgänge erst in der Auffassung? Der Wechsel der Vorgänge wird nicht im formalen Bewusstsein erzeugt, sondern ist demselben gegeben.

Doch ändert dies Nichts an dem wichtigen Ergebnisse der Untersuchung Kant's, dass die reine Zeit, mag sie nun Form des „inneren Sinnes" sein oder wie wir sagen würden, das functionirende Bewusstsein selber, — dass diese über jeden wirklichen Vorgang zurückgreifende, jedem solchen vorgreifende formale Vorstellung subjectiv und phänomenal ist. Die Zeit, die jenseits der wirklich abgelaufenen Reihe der Entwicklungen hinausstrebt, die sich zwischen zwei unmittelbar angrenzende Vorgänge als stetig veränderliche, d. i. formale Vorstellung hineinschiebt — diese Zeit ist eine Idee, eine Projection der eigenen Bewusstseinsthätigkeit in den Zusammenhang der Dinge selbst. [1])

---

[1]) Das Schema des Raumes kann so wenig wie das der Zeit eigentlich angeschaut werden, da es Bedingung, nicht Gegenstand einer Anschauung ist. Zur Bezeichnung der Vorstellung einer blossen Form erscheint der Ausdruck: reine Anschauung unpassend. Die kritische Absicht bei seiner Einführung wird jedoch deutlich, wenn wir ihn mit dem ebenfalls vom Raume und von der Zeit gebrauchten einer blosen Idee vergleichen. Jene Wortverbindung sollte die Begriffe Raum und Zeit von den übrigen Begriffen unterscheiden. Sie hat vor allem erkenntniss-theoretische, nicht logische Bedeutung. Ein eigentlicher Begriff bezieht sich immer auf einen möglichen Gegenstand. Die Raumvorstellung und ebenso die Vorstellung der Zeit sind keine Begriffe von möglichen Objecten, also blose Ideen. Ihnen entsprechen keine Gegenstände sondern Formen. Dass hierin der wahre Unterschied, der durch jene Bezeichnung beabsichtigt war, liege, erhellt aus Kant's eigener Erklärung: „er (der absolute Raum) kann kein Gegenstand der Erfahrung sein, denn der Raum ohne Materie ist kein Object der Wahrnehmung und dennoch ist er ein nothwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiteres als eine blose Idee." „Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Objecte son-

Erkenntnisse überhaupt beruhen ebenso wohl auf Begriffen als auf Anschauungen; reine Erkenntnisse mithin auf Begriffen, die unabhängig von der Erfahrung gedacht werden. In der Untersuchung dieser Begriffe befolgt Kant dieselbe Methode wie in der Lehre von den Anschauungsformen. Er führt zunächst den Beweis, dass solche Begriffe thatsächlich stattfinden, und begründet sodann ihre Rechtmässigkeit, ihre objective Giltigkeit. Die Ableitung der Thatsache heisst metaphysische Deduction, weil sie selbst aus Begriffen erfolgt, die Begründung der Rechtmässigkeit transcendentale, weil sie die Möglichkeit von Begriffen a priori, als Bestandtheilen der Erkenntniss, zur Aufgabe hat. Beide zusammen bilden einen Theil der transcendentalen Logik, deren Aufgabe im Allgemeinen kurz erläutert werden soll. Die formale Logik hat die Gesetzlichkeit des Denkens, ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gedachten zum Gegenstande. Sie bestimmt die Form und die Verhältnisse, welche allen Gedanken gemeinsam sind und von ihrem besonderen Inhalt nicht berührt werden. Dabei sieht sie von der Bedeutung dieser Verhältnisse ab. Sie zeigt, welche Form das ideell richtige, in sich übereinstimmende Denken habe, aber sie entscheidet Nichts über seine reelle Anwendbarkeit und Bedeutung. Haben die Begriffe von logischen Gesetzen, z. B. der Begriff von Grund und Folge, ausser von der Form des Denkens auch von den Objecten Giltigkeit? Beziehen sich die logischen Functionen nothwendig auf das Denken von Gegenständen, oder bleiben sie eingeschlossen im Gebiete der blos ideellen Begriffsverknüpfung? Gerade diese Frage bildet die Aufgabe einer transcendentalen den möglichen Gebrauch reiner Begriffe

dern als eine Idee . . . nothwendig" (V. 427, 429). Im Wesen des Vernunftbegriffs liegt es, dass ihm kein Object entsprechen kann, also ist der Raum Vernunftbegriff oder Idee. Im Wesen des Verstandesbegriffs ist es begründet, dass ihm ein Gegenstand entspricht, also ist der Raum kein Verstandesbegriff. Der Nachdruck der Unterscheidung fällt mithin auf die Unterscheidung der Raumvorstellung von einem Verstandesbegriff, nicht auf die von einem Begriffe. Es wäre vielleicht besser gewesen, Raum und Zeit sinnliche Begriffe zum Unterschied von Denkbegriffen zu nennen, statt reine Anschauungen. Uebrigens gebrauchen noch die Prolegomena den Ausdruck Elementarbegriffe der Sinnlichkeit.

von Gegenständen prüfenden Logik. Sie abstrahirt nicht, wie die reine Logik von allem Inhalt des Denkens; sie abstrahirt nur wie die allgemeine Logik von dem besonderen Inhalt der Begriffe. Wie es einen empirischen Inhalt der Begriffe gibt, der sich von den Gegenständen der Erfahrung herleitet; so könnte es auch einen Inhalt derselben geben, der a priori im Bewusstsein erzeugt wird. Da a priori von Gegenständen Nichts als die allgemeine Form ihrer Auffassung im Bewusstsein entspringt, so kann dieser Inhalt nur das Schema von Raum und Zeit sein. Auf diesen „reinen“ Inhalt der Begriffe reflectirt die transcendentale Logik. Lässt sich zeigen, dass Begriffe eine nothwendige Beziehung auf die Form der Anschauung in Raum und Zeit haben; so ist damit zugleich ihre Beziehung auf Gegenstände überhaupt erwiesen, da ja Gegenstände nur in jenen Formen erscheinen. Die nothwendige Beziehung auf Raum und Zeit überhaupt verwandelt Begriffe von blosen Denkoperationen in Elemente der Erkenntniss von Dingen. Denn die Beziehung auf den Gegenstand unterscheidet das Erkennen vom Denken. Zugleich ist es klar, dass die Aufgabe: wie synthetische Erkenntniss a priori möglich sei, erst durch den Beweis dieser Beziehung der Begriffe auf die Anschauungsformen vollständig gelöst werden kann. Die „Aesthetik“ bereitete ihre Lösung nur vor, erst die Logik vollendet dieselbe. So weist die Aesthetik nothwendig auf die transcendentale Logik hin, ohne welche sie weder vollständig begründet wäre, noch völlig begriffen werden könnte.

Die nothwendige Verbindung von Begriffen mit den Formen der Anschauung scheint ohne Schwierigkeit bewiesen werden zu können. Sind nicht in dem gemeinsamen Träger des Bewusstseins die Begriffe des Denkens mit den Formen des Anschauens ursprünglich vereinigt? In der That erfolgt, wie wir sehen werden, die Beweisführung der Deduction aus der nothwendigen Einheit des Bewusstseins, die alles Denken und Urtheilen begründet. Dennoch besteht hier eine wirkliche Schwierigkeit und selbst eine Gefahr, welche den umständlichen Beweisgang Kant's wohl zu rechtfertigen dienen. Denken und Anschauen haben sich in der Entwickelung des Bewusstseins bis auf eine gewisse Weite diffe-

renzirt. Gerade die Logik ist das Beispiel eines Denkens, unabhängig von Bedingungen der Anschauung. Zwar ihre Ausdrücke verrathen den Ursprung von einem sinnlichen Denken her, von einem Vorstellen, bei dem sich die begriffliche Function noch direct in der Anschauung bethätigte. Ihre Bezeichnungen sind sinnlich. Aber die Bedeutung ihrer Symbole ist abstract. So deutet der Ausdruck: Grund noch auf eine räumliche Bestimmung hin, der Ausdruck: Folge auf ein zeitliches Verhältniss; aber die begriffliche Einheit von Grund und Folge wird in der Logik unabhängig von der Zeit gedacht. Das Identitätsprincip der Logik ist analytisch, nicht synthetisch. Kant zeigte, dass der logische Satz des Widerspruchs frei von jeder zeitlichen Beziehung gedacht werden müsse. Die freie Verfügbarkeit über das blose Denken scheint demselben ein weiteres Gebiet des Erkennens zu eröffnen. Was frei von den Bedingungen der Sinnlichkeit gedacht werden kann, scheint zu dem übersinnlichen Grund der Erscheinungen hin zu reichen. „Problematisch" erstrecken sich die Denkformen über das Bereich der Anschauungsgesetze hinaus. Was hindert uns von diesem problematischen Gebrauch gelegentlich eine assertorische Nutzanwendung zu machen? Noch in der Dissertationsschrift hatte Kant aus der subjectiven Unabhängigkeit der entwickelten Verstandesbegriffe von den Elementarvorstellungen der Sinnlichkeit gefolgert, dass dieselben „intelligible" Dinge vorstellen, Dinge, wie sie, rein von unserer Auffassung, an sich sind. Die Kritik des Erkennens musste sich daher gegen diesen unbestimmten Gebrauch der Begriffe richten und zu dem Ende jene weitläufige Untersuchung ihres bestimmten Gebrauches anstellen, deren methodischen Gang wir nun zu betrachten haben.

Die eben erörterte Frage nach der nothwendigen Verbindung von Begriffen a priori mit den allgemeinen Formen der Anschauung und namentlich ihr genauester Zusammenhang mit der Logik setzten eine Entdeckung voraus, welche zur Methode der Kantischen Kritik gehört und bereits in der Geschichte derselben berührt worden ist. Aus der Beschaffenheit der Elementarbegriffe der Erfahrung, so weit dieselben nicht sinnlich sind, erkannte Kant ihr völliges Zusammentreffen

mit den Begriffen der logischen Functionen zu Urtheilen und daher ihren Ursprung aus der Urtheilsform; gleich wie er aus der Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit ihren Ursprung aus der Form der sinnlichen Auffassung erkannt hatte. Damit war das Princip der Ableitung der ursprünglichen Denkbegriffe gefunden. Das Urtheil gab, seiner Form nach betrachtet, den „Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe" her. Zwischen Erkenntnissbegriffen und den Begriffen einer rein logischen Verknüpfung besteht keinerlei Unterschied des Wesens, sondern nur ein Unterschied der Anwendung. Ihr Gebrauch in rein logischen Sätzen ist analytisch, in Urtheilen der Erfahrung synthetisch, in jenem ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauung, in diesen mit Beziehung auf dieselbe. Wir verbinden durch die nämliche Function des Denkens Begriffe, durch welche wir Anschauungen in ein gegenständliches Urtheil vereinigen. Die logische Function wird zur Kategorie, wenn sie statt auf Begriffe, auf Gegenstände der Anschauung angewendet wird. Kategorien entstehen, indem Gegenstände der Anschauung durch eine oder die andere logische Function bestimmt gedacht werden. Kategorien sind nur logische Functionen in deren bestimmter Anwendung, in Anwendung auf Anschauungen; sie sind von diesen Functionen nicht subjectiv und dem Ursprunge nach, sondern allein erkenntnisstheoretisch verschieden. Der Nachweis der völligen Uebereinstimmung von Erkenntnissbegriffen und logischen Functionen, bis auf die Art ihres Gebrauches, ist die metaphysische Deduction der Kategorie. Wenn in einem logischen Satze Subject und Prädicat verbunden gedacht werden, so ist der Gebrauch dieses Verbindungsbegriffes unbestimmt. Ich kann, abgesehen vom Quantitätsunterschiede, das Prädicat an die Stelle des Subjectes setzen. Wenn dagegen in einem gegenständlichen Urtheile dieselbe Function von Subject und Prädicat gebraucht wird, so muss der Gebrauch ein bestimmter sein. Das Subject ist im Gegenstand der Anschauung bestimmt; ich kann nicht die Härte zum Subjecte des Steines, ich muss den Stein zum Träger der Härte machen. Subject und Prädicat im logischen Satze sind, wenn wir von Quantitätsver-

hältnissen absehen, dasselbe. Sie sind identisch verbunden. Der Gebrauch ihrer Verbindungsform ist analytisch. Ein Ding und seine Eigenschaft sind nicht dasselbe, obgleich die Form ihrer Beziehung mit derjenigen zwischen Subject und Prädicat übereinstimmt. Die Substanz ist der Grund der Accidenzen. Der Gebrauch der logischen Function von Prädicat und Subject in objectiven Urtheilen ist synthetisch. Das Beharrliche in der Zeit ist das Subject der Prädicate in diesen Urtheilen; und die Stellung der verknüpften Vorstellungen ist dem Belieben des Denkens entnommen. Im Denken der Begriffe sind die logischen Functionen frei, im Denken der Dinge sind sie an deren Anschauung gebunden, — dies ist der ganze Unterschied von logischen Einheitsbegriffen und Kategorien.[1])

Ich vermuthe, dass Kant die genaue Uebereinstimmung der Einheitsbegriffe in Urtheilen mit den allgemeinen Begriffen von Dingen zunächst an der Causalität gefunden und von dieser auf die übrigen Begriffe von Gegenständen übertragen habe, und glaube die Erwägung, die ihn zu dieser Einsicht brachte, aus einigen Sätzen der Prolegomena erkennen zu können.[2])

Eine Folge von Wahrnehmungen unterscheidet sich von einem Urtheile, das die Folge der wahrgenommenen Dinge behauptet, nur durch das Hinzutreten des Begriffs der Causalität, durch den Gedanken, dass diese Folge ursächlich verknüpft sei. Ein Wahrnehmungsurtheil ist die Aussage eines Vorgangs im Bewusstsein; es hat subjective Bedeutung. In einem Urtheile dagegen, das von denselben Wahrnehmungen gegenständlich gelten soll, werden zwar nicht die Vorstellungen geändert, aber die Beziehung der Vorstellungen wird verwandelt. Sie werden statt auf das Bewusstsein, auf die Objecte bezogen. Sie werden in einer objectiven Bewusstseinseinheit verknüpft, in das Bewusstsein der Objecte. Die Materie des Urtheils ist in beiden Fällen dieselbe, aber die Form der Behauptung ist eine andere geworden. Nun unterscheiden sich die beiden Urtheile in Nichts, als in dem Fehlen oder Hinzukommen eines begrifflichen Grundes ihrer Verknüpfung,

---

[1]) vgl. V. S. 315 (die Anmerkung). [2]) III. 58 u. 75.

in unserem Falle des Begriffs der Causalität; also enthält dieser Begriff die Beziehung der Vorstellungen auf Objecte. Durch den Begriff der Causalität wird eine empfundene Folge objectivirt, in eine Folge der Gegenstände der Empfindung verwandelt. Die Untersuchung des Causalitätsbegriffes lehrt aber, dass derselbe Nichts von der wirkenden Kraft, durch welche Dinge zusammenhängen mögen, ausdrücke, dass in ihm Nichts von dem Geheimniss: wie Dinge aufeinander einwirken, gedacht werde. Er ist der Gedanke, dass eine Succession von Vorgängen nothwendig sei, er stellt die Erscheinungen in der Zeit nach Grund und Folge bestimmt dar. Derselbe Begriff mithin, welcher die Consequenz im hypothetischen Urtheile vermittelt, bestimmt auch die Zeitordnung in der Reihenfolge der Erscheinungen für unser Bewusstsein. Ohne den Gedanken, dass die Vorgänge in der Zeit nach Grund und Folge bestimmt, d. i. gesetzlich geordnet sind, wären Erscheinungen „weniger als ein Traum". Der Gedanke der fest bestimmten Regelmässigkeit in der Folge der Erscheinungen ist eine Bedingung, unter welcher dasjenige, was zunächst nur als Modification des Bewnsstseins gegeben ist, auf eine objective Wirklichkeit bezogen werden kann. Er ist eine Form, in welcher sich Erscheinung, d. i. ein Complex von Eindrücken, in Erfahrung d. i. Anschauung eines Gegenstandes der Erscheinung umsetzt. Der Begriff der Causalität vermittelt das Verständniss der Erscheinungen. Er ist eine Verstandesform der Erfahrung. Weit entfernt von der objectiven Folge der Erscheinungen abgeleitet zu sein, ist er es vielmehr selber, der uns befähigt, Eindrücke zu einer Erkenntniss von Objecten zu erheben.[1])

Nachdem vom Begriffe der Causalität das Zusammentreffen mit der Urtheilsfunction von Grund und Folge erwiesen war,

---

[1]) . . „Alles, was durch Sinne vorgestellt wird, ist nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, dass Etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem Subjecte inhärirt, noch die Bestimmung eines Objects durch dieselbe . . . . . Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung. . . . In der Erscheinung ist gar kein Urtheil des Verstandes anzutreffen." V. S. 421.

liess sich dieselbe Uebereinstimmung vom Begriffe der Substanz mit dem eines Subjectes im Urtheile zeigen. Die Elementarbegriffe des Erkennens überhaupt konnten aus den Einheitsbegriffen des Urtheils vollständig abgeleitet und ihre Uebereinstimmung mit diesen bewiesen werden, worin eben das Verfahren der „metaphysischen" Deduction besteht. Der Grundgedanke, der dieses Verfahren leitet, ist durchaus zu billigen. Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die Form der Erkenntnisse, seiner Producte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt. Ebenso können wir die Tragweite der Giltigkeit seiner Erkenntnissform nur aus der allgemeinen Bedeutung der Urtheile ermessen. Ein bloses Studium der Organisation des Denkens ohne Rücksicht auf die Bedeutung des Gedachten würde uns in der letzteren Aufgabe nicht fördern können. Desgleichen ist es richtig, dass die Urtheilsfunction dieselbe bleibt, mag sie an Begriffen oder an Anschauungen von Dingen ausgeübt werden. Der Grund der Einheit ist der nämliche, die vereinigten Vorstellungen mögen Begriffe oder Anschauungen sein. Weil sich demnach das Denken mit seinen Einheitsfunctionen in gleicher Weise in der Zusammenstellung von Begriffen zu logischen Sätzen, wie in der Verknüpfung von Wahrnehmungen zu gegenständlichen Urtheilen bethätigt; so ist das Denken Bedingung der Erfahrung. Weil aber die Denkfunction, für sich genommen, keine Erkenntniss, sondern nur Form einer möglichen Erkenntniss ist, weil die Begriffe von Substanz, von Causalität u. s. w. nur logische Synthesen in einer möglichen Anschauung oder von gegebenen Begriffen sind, und aus ihnen allein nicht bestimmt werden kann, welcher Gegenstand eine Substanz, welche Folge von Objecten causal ist; so ist ihr bestimmter Gebrauch auf die Erfahrung eingeschränkt. Nur in der Erfahrung bewirkt die logische Function Erkenntniss; über die Erfahrung hinaus tasten die Denkformen gleichsam ins Nichts. Also nicht blos eine Ableitung der Erfahrungserkenntniss, der Vorstellung von Objecten, sondern zugleich die Begrenzung des Denkens durch Erfahrung wird bereits durch die metaphysische Deduction geleistet.

Was aber Kant bei seinem Verfahren irre führte, war die Meinung, in der Urtheilslehre der Logik eine „fertige, obzwar nicht von Mängeln freie Arbeit“ vor sich zu haben. Der Kritiker des reinen Erkennens hatte es verabsäumt, vor Allem die reine Logik zu kritisiren. Die Logik fasst jedes Urtheil aus vier Gesichtspuncten auf. Irgend ein Urtheil hat einen Umfang seiner Geltung, es ist allgemein oder particulär; es hat eine Beschaffenheit seiner Behauptung, welche entweder Bejahung oder Verneinung ist; ein Verhältniss der verknüpften Vorstellungen, wornach es kategorisch das Prädicat mit dem Subjecte, hypothetisch den Grund mit der Folge, disjunctiv die Glieder einer Eintheilung verbindet; es hat endlich einen gewissen Erkenntnisswerth oder Grad der Behauptung, in so ferne es entweder eine blos denkbare, oder einfach stattfindende oder begründet d. i. nothwendig stattfindende Verbindung der Begriffe setzt. Unter allen diesen Gesichtspuncten lässt sich jedes Urtheil betrachten und diese Gesichtspuncte erschöpfen die Seiten seiner Betrachtung.

Kant's Vorliebe für den Formalismus verleitete ihn nun, in diesen formellen Eintheilungsgründen der Urtheile zugleich die functionellen Gründe ihrer Entstehung zu erblicken. Eine Rücksicht der Anordnung hielt er für eine Verzweigung des Systems der Urtheile. Er legte seiner Ableitung der Erkenntnissbegriffe die äusserliche Form der Urtheile, ihre Classification zu Grunde, statt der inneren Form, also ihres natürlichen Systems. Ohne sich in die Bedeutung der logischen Allgemeinheit, in den Sinn der logischen Copula hineinzudenken, setzte er ohne Weiteres die anschauliche Allgemeinheit, den objectiven Begriff der Realität der entsprechenden logischen Quantität und Position gleich. Auf diese Weise entsprang das System der Erkenntnissbegriffe, nicht ohne dass zuvor die „Mängel“ der Logik „verbessert“, in Wirklichkeit durch weitere vermehrt worden wären. Mit der Ergänzung der logischen „Tafel der Urtheile“ rührt Kant an sein Princip der Deduction der Verstandesbegriffe. Er gesteht, dass die von ihm ergänzten Urtheilsmomente für die reine Logik unwesentlich seien, ohne zu bemerken, dass damit der Grundgedanke: das völlige Zusammentreffen mit der Logik, verletzt ist. — Es ist von

Interesse, die Ergebnisse seiner Ableitung zu überblicken. Der unbestimmte Begriff der logischen Allgemeinheit und Particularität verwandelt sich durch seinen bestimmten Gebrauch in der Anschauung in Allheit und Vielheit der Zahl, und wird dadurch Grund zum Axiome der Anschauung: jede Erscheinung ist ihrer Grösse nach bestimmt. Die Bejahung und Verneinung, wozu die Limitation als bejahende Verneinung, oder verneinende Bejahung tritt, ergibt, auf die Anschauung bezogen, die Position oder Aufhebnng eines Gegenstandes der Empfindung — und dient als Grundlage für eine Anticipation der Erfahrung, wornach die Bestimmtheit einer Empfindung erkannt wird. Die Verhältnisse der Begriffe in Urtheilen, denen also wirkliche Functionen zu Grunde liegen, werden zu Verhältnissen des Dings und der Eigenschaft, der Ursache und Wirkung, der Gegenseitigkeit der Dinge in der Anschauung und begründen allgemeine Erfahrungsprincipien, die die Analogie der Verknüpfung der Erscheinungen mit der Vereinigung der Begriffe enthalten. Die Substanz ist demnach der Einheitsbegriff, der das Zusammensein von Eigenschaften mit einem Subjecte derselben verbindet, wahrgenommene Eindrücke in die Vorstellung eines Gegenstandes der Wahrnehmung vereinigt; die Causalität der Einheitsbegriff, der die Folge der Eindrücke nach dem Verhältniss von Grund und Consequenz in der Vorstellung einer gegenständlichen Succession verknüpft; die Wechselwirkung der Einheitsbegriff, der Substanzen und Vorgänge in das Ganze von zusammenwirkenden Dingen bringt. Diese Begriffe, oder vielmehr die synthetischen Functionen, die durch sie vorgestellt werden, enthalten die Grundbedingungen der Wahrnehmung und Verknüpfung der Objecte, also der Erfahrung. Erscheinungen werden in der Erfahrung auf gleiche Weise vereinigt, wie Begriffe im Urtheile. Da aber diese Verknüpfungsformen nur so weit von den Dingen gelten, als die Dinge Vorstellungen sind, so drücken sie nicht das Verhältniss der Dinge selbst, sondern nur eine Analogie ihres Verhältnisses aus. So erklärt sich der Name: Analogie der Erfahrung.

Zum blosen Denkbegriff der Möglichkeit, der Widerspruchslosigkeit eines Gedankens tritt beim Erkenntnissbegriff der Mög-

lichkeit die formale Anschauung hinzu. Was mit den Gesetzen des Denkens und Anschauens zugleich übereinstimmt, ist als Erkenntniss möglich. Zum Stattfinden eines assertorischen Urtheils kommt im Begriff der Wirklichkeit der Zusammenhang mit der Wahrnehmung, der Position in der Empfindung, hinzu. Die auf die Wirklichkeit der Empfindung bezogene Position ergibt den Erkenntnissbegriff der Realität, welcher, in modaler Hinsicht, das Urtheil des Daseins begründet. Zur begrifflichen Consequenz oder Nothwendigkeit endlich wird im Erkenntnissbegriff die Bestimmung der Zeit nach Grund und Folge hinzugefügt. Diese Kategorien ergeben die Postulate der Erfahrung: das Mögliche muss nicht blos denkbar, sondern auch anschaulich, das Wirkliche mit Empfindung und Wahrnehmung verbunden, das Nothwendige in der Zeitfolge der Veränderungen bestimmt sein, damit Erkenntniss und nicht blos ein leerer Begriff von Dingen stattfinde.

Ich will hier nicht die Angriffe erneuern, die von verschiedenen Seiten mit mehr oder weniger Berechtigung gegen diesen Schematismus der Kategorien gerichtet worden sind. Einige Einwendungen gegen denselben scheinen mir jedoch vom Standpuncte Kant's leicht widerleglich zu sein. So wenn gefragt wurde, welchen von den zwölf Begriffen, die aus dem Verstande entspringen, oder gar wie Einige wollen, in ihm bereit stehen, soll nun der Intellect auf gegebene Erscheinungen anwenden? Oder, warum bringt er jetzt diesen, dann einen anderen reinen Begriff herbei? Soll dies seine „Gesetzgebung der Natur“ sein, so ist der Gesetzgeber selber, wie es scheint, über allem Gesetze. Darauf diene zur Entgegnung: der Verstandesbegriff ist nicht vor der Wahrnehmung fertig, sondern er entwickelt sich an und mit den Eindrücken der Erfahrung. Anschauungen gehen nach Kant der Erwerbung aller Begriffe, auch der Begriffe a priori vorher, sie geben den Anlass und die Gelegenheit zu ihrer Entstehung im Bewusstsein. Ferner ist jedes Urtheil über Gegenstände ebenso wie jedes Urtheil über Begriffe zugleich nach allen Arten der Kategorien bestimmt. Nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität ist schlechthin jeder Urtheilsact zugleich determinirt. Welche bestimmten Momente der einzelnen Kategorien-Arten in einem

bestimmten Falle znr Entwicklung kommen, dies hängt nach Kant's ausdrücklicher Lehre von der bestimmten Mannigfaltigkeit der Eindrücke oder Erscheinungen ab. Die beständige Folge von Eindrücken veranlasst die Anwendung der Causalität, die constante Verbindung von Eigenschaften die Anwendung der Substantialität auf die Erscheinung. Wäre keine Regelmässigkeit in den Erscheinungen, also in dem, was dem Bewusstsein gegeben, nicht von ihm hervorgebracht ist, so würde unser Verstand sich nicht entwickeln können, er würde ein „todtes, uns selbst nnbekanntes Vermögen" sein.[1]) Die Einwendnng, welche neuerdings von v. Kirchmann gemacht wurde, hat also das Gewicht nicht, das man ihr znschreibt.

Fragen wir, ob die Anwendung der „Kategorien" bewusst oder unbewusst erfolge, so kann die Antwort im Sinne Kant's nicht zweifelhaft sein. Kategorien enthalten die Einheit der Reflection über die Erscheinungen.[2]) Sie sind die auf Begriffe gebrachten Synthesen des Bewusstseins.[3]) Sie sind an das Bewusstsein: ich denke geknüpft, welches alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet.[4]) Dem Begriff überhaupt ist das deutliche, logische Bewusstsein wesentlich; es gibt keine unbewussten Begriffe. Ein Begriff entsteht und besteht nur im reflectirten Bewusstsein. Für die Anwendung der Kategorien auf die besondere Erfahrung ist es ohnehin klar, dass sie nur auf dem Wege der Reflection und eines denkenden, bei sich seienden Bewusstseins möglich ist. Hier sind es die gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen, welche den Gebrauch der Verstandesbegriffe veranlassen. So ist die beständige Folge von Erscheinungen ein Anlass, den Begriff der Causalität anzuwenden,[5]) die Beharrlichkeit einer Erscheinnng im Raume nebst ihrer Handlung oder Wirkung das empirische Kriterium, den Begriff der Substanz zu gebrauchen.[6]) Die Reflection ist dabei durchaus von einem deutlichen Bewusstsein begleitet. Sie durchläuft alle Grade der Modalität,

---

1) Es genüge dafür vorläufig auf III. S. 75 u. II. S. 94 (unten) zu verweisen. Ich werde diesen wichtigen Punct unter 3) im Zusammenhange erörtern. 2) II. 351. 3) II. 77. 4) II. 280. 5) III. 75. 6) II. 161, 173.

oder der bewussten Ueberzeugung, von der Hypothese oder einem problematischen Erfahrungssatze bis zur Entscheidung der objectiven Giltigkeit des Urtheils. Aber auch die Anwendung der Verstandesbegriffe auf die allgemeine Erfahrung ist an ein eigentliches, kein sogenanntes, nämlich unbewusstes Bewusstsein geknüpft. „Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber ungeachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von Gegenständen ganz unmöglich." Kant ist kein Vorgänger der augenblicklich beliebten Theorien eines unbewussten Bewusstseins.[1]) Im Blickfelde des Bewusstseins liegend, muss die Anwendung der Kategorie in Erfahrungssätzen beobachtet werden können. Die Kategorien können zwar inductiv nicht vollständig abgeleitet werden, weil blose Induction niemals die Vollständigkeit verbürgt, noch weniger kann ihre Bedeutung und der Grund ihrer Giltigkeit auf diesem Wege bewiesen werden; aber sie können und müssen doch inductiv zu verificiren sein. Wir können einen Satz nicht denken, ohne uns der Bejahung oder Verneinung bewusst zu sein, wir müssen jeden Satz mit dem Bewusstsein des Umfangs seiner Geltung und des Grades der Ueberzeugung, womit wir ihn denken, begleiten, und ebenso erkennen wir in ihm mit Deutlichkeit das Verhältniss der Vorstellungen, die wir auf einander beziehen. Aber ist es auch wahr, dass wir jedes Urtheil der objectiven Succession mit dem Bewusstsein denken, dass die in sie eintretenden Erscheinungen nach Grund und Folge verknüpft sind? Dieses Factum bezweifelte der scharfsinnige Maimon. Er zweifelte nicht, dass jeder Causalitätssatz zugleich die Succession der Objecte ausdrücke, aber er bezweifelte

---

[1]) Die Stelle der Anthropologie, die v. Hartmann für sich verwendet, handelt nur vom Unterschiede des Grades der Bewusstheit. Es ist aber ein Lehrsatz Kant's, den er in den „Anticipationen" der Wahrnehmung a priori beweist, dass irgend ein Grad des Bewusstseins jeder Vorstellung zukommen müsse.

mit Recht die Umkehrung, dass jedes Urtheil der objectiven Folge ein Urtheil durch Causalität sei. Ich werde diese sehr berechtigte Einwendung im kritischen Theile dieser Schrift näher beleuchten.

Durch die metaphysische Deduction, die Ableitung der allgemeinen Erkenntnissbegriffe von Dingen aus den Verknüpfungsformen des Urtheils, war das wirkliche Stattfinden von Begriffen a priori erwiesen. Weil jene Begriffe die Functionen des Urtheils, in ihrer Anwendung auf gegebene Erscheinungen und die allgemeine Erscheinungsform der Dinge: Raum und Zeit, vorstellen; so muss ihr Ursprung im Verstande, nicht in den Dingen liegen, oder — wenn man diesen unverfänglichen, psychologischen Ausdruck bestreiten will, — sie müssen aus den Gesetzen des Bewusstseins entspringen. Daher sind sie a priori. Auch die Bedeutung dieser Begriffe lässt sich schon aus jener Ableitung erkennen. Sie machen die Erfahrung begreiflich. Sie gehören zum Verständniss der Erfahrung, sie bilden deren „intellectuelle Form", nicht deren Inhalt und besondere Form. Ohne die Fähigkeit, diese Begriffe im Bewusstsein zu entwickeln, gäbe es keine Gesetzlichkeit der Erfahrung. Auch die beständige Folge von Erscheinungen wäre, gleich wie die Beharrlichkeit der Materie, nur eine empirische Regel, kein Gesetz. Uebrigens würde selbst diese Regel nicht auf Gegenstände der Erscheinungen übertragen werden können; sie wäre nichts als ein Ereigniss in einem dumpfen, blinden, d. i. begriffslosen Bewusstsein. Denn die Begriffe des Daseins, der Substanz, der Causalität, des gegenseitigen Zusammenhangs der Dinge enthalten die Bedingungen des Denkens irgend eines Gegenstandes. Die Vereinigung gegebener Eindrücke zur Vorstellung eines Gegenstandes wird durch die Function bewirkt, welche im Begriffe der Substanz ausgedrückt ist. Die Substanz wird also zu den Empfindungen hinzugedacht, als der einheitliche Grund ihrer gegebenen Mannigfaltigkeit. Dadurch wird diese Coexistenz von Eindrücken vergegenständlicht. Der Begriff der Substanz kann mithin nicht von Gegenständen abgeleitet werden, weil die Vorstellung eines Gegenstandes von ihm abhängig ist. Durch die Vereinigung einer gegebenen Folge von Erscheinungen nach Grund

nnd Folge wird die erste Erscheinung zur gegenständlichen Ursache der zweiten, also ist der Begriff der Ursache nicht ans der objectiven Folge entsprungen, sondern die Vorstellung der Folge, als einer gegenständlichen, aus ihm. So gewiss Erfahrung nicht reine Empfindung, sondern Vorstellung von Objecten der Empfindung ist, so gewiss finden Begriffe a priori statt, welche erwiesener Maassen das Denken eines Gegenstandes überhaupt bedingen, ohne welche kein Gegenstand vorgestellt werden würde. Auch die Tragweite der Begriffe a priori endlich lässt sich schon aus der metaphysischen Deduction bestimmen. Weil diese Begriffe für sich genommen der Ausdruck reiner Denkformen sind, so können sie nur auf Anschauung oder die allgemeine Form der Anschauung angewandt, Erkenntniss ergeben. Werden sie nicht entweder anf die empirische oder formale Anschauung bezogen, so wird durch sie nichts gedacht, als die leere Form des Denkens, so sind sie ohne gegenständliche Bedeutung. Alles Denken von Dingen rein durch Begriffe ist lauter Schein, nur in der Erfahrung ist Wahrheit. Dieses positive Ergebniss der Kritik der reinen Erkenntniss, wodurch die hohle Begriffsmetaphysik zerstört wird, kann bereits ans der metaphysischen Deduction gewonnen werden. Es steht fest, auch ohne dass die weitere Entwicklnng des „transcendentalen“ Beweises berücksichtigt wird. Die blose Erklärung (Exposition) der Kategorien, als Functionen des Urtheils bei der Bestimmung der Erscheinung, genügt, es zu begründen.[1])

Die transcendentale Deduction, deren Beweisverfahren wir zunächst zn betrachten haben, nimmt in der Kritik der Erkenntnissbegriffe eine centrale Stellung ein; sie bringt die Lehre von den Anschauungsformen zum Abschluss und legt das Fundament zur Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung. Sie zeigt die nothwendige Verknüpfung der Anschanung mit den Denkfunctionen und leitet die Einheit der Erfahrung aus der Einheit des denkenden Bewusstseins — des Selbstbewnsstseins — ab.

---

[1]) vgl. darüber die Erklärung Kant's in der öfter angeführten Anmerkung zur Vorrede der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. V. S. 314 u. VI. 389.

Der philosophische Tiefsinn Kant's und die Subtilität seines Geistes zeigen sich nirgends bewundernswürdiger als in diesem entscheidenden Hauptstück seiner Erkenntnisskritik. Der Grösse des Gegenstandes, der kein geringerer ist, als die philosophische Grundlegung der Principien der Erfahrung, entspricht die auf ihn gewandte Kraft, und Kant selbst gesteht, dass ihm diese Deduction die meiste Mühe verursacht habe. Und wahrlich, es erfordert schon eine beträchtliche Bemühung, seinem Beweisgange nur zu folgen. Freilich ist es weit mehr die verwickelte Darstellung, welche das Verständniss erschwert, als die an sich klare und geschlossene Argumentation selbst. Vor lauter Streben nach Deutlichkeit wird Kant umständlich und undeutlich.

Suchen wir vor Allem den Sinn der Aufgabe festzustellen. Eine transcendentale Aufgabe überhaupt hat die Begreiflichkeit des a priori zu ihrem Gegenstande. „Nicht eine jede Erkenntniss a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, d. i. die Möglichkeit der Erkenntniss oder des Gebrauchs derselben a priori“ heisst transcendental.[1]) Transcendental ist der Erkenntnissgrund des a priori; metaphysisch die Erkenntniss der Thatsache des a priori. So folgerte die „metaphysische“ Erörterung der Vorstellungen von Raum und Zeit, dass dieselben Anschauungen a priori seien, die „transcendentale“ gab dafür einen Theil des Grundes an. Anschauungen a priori sind nur begreiflich, wenn sie aus der Form des Anschauens selbst entspringen. Zugleich wird daraus ihre objective Giltigkeit, ungeachtet ihres subjectiven Ursprungs, erklärlich. Alle Dinge, als Gegenstände einer sinnlichen Vorstellung, müssen nothwendig den Gesetzen unserer sinnlichen Auffassung gemäss erscheinen. — Die „metaphysische“ Deduction der Erkenntnissbegriffe entdeckte in der Beschaffenheit dieser Begriffe ihre Uebereinstimmung mit den Einheitsbegriffen in Urtheilen und leitete sie demnach aus der Form der Urtheile ab. Zugleich liess sich daraus die Einschränkung ihrer bestimmten

[1]) II. S. 60 vgl. III. S. 51.

Bedeutung auf Gegenstände der Erfahrung erkennen. Um durch sie gegenständlich, nicht blos formal logisch zu urtheilen, müssen Anschauungen ihrem Verknüpfungsschema untergelegt werden.

Aber es bleiben noch weitere Fragen zu lösen übrig. Wie können durch reine Begriffe Anschauungen bestimmt werden? Und wie lässt sich einsehen, dass jene nothwendig von Gegenständen giltig sein müssen? Dass Gegenstände nur durch diese ursprünglichen Begriffe, ihrer Form gemäss, begreiflich sein mögen, kann zugestanden werden. Aber — ist die Voraussetzung der Begreiflichkeit der Gegenstände selber eine giltige und nothwendige Voraussetzung? Wie sinnliche Vorstellungsformen, obschon sie im Bewusstsein entspringen, nothwendig von Gegenständen gelten, lässt sich sofort begreifen. Sie drücken die Art aus, wie wir von Gegenständen bestimmt werden. Begriffe dagegen drücken die Form aus, in welcher wir selbst die Gegenstände bestimmen, die Thätigkeit also, nicht die Erregbarkeit des Bewusstseins. Wären unsere Begriffe sämmtlich von den Dingen entlehnt, so würde eine factische Uebereinstimmung der Begriffe mit den Dingen die Folge sein. Der Verstand wäre den Dingen angepasst. Aber gerade die allgemeinsten, die Denkform der Gegenstände enthaltenden Begriffe stammen von der Natur des Verstandes, nicht der Beschaffenheit der Dinge ab; weil sie in der sinnlichen, durch Gegenstände bewirkten Vorstellung gar nicht anzutreffen sind. Die Thatsache reiner Begriffe ist analytisch, durch Zergliederung der Vorstellung eines Gegenstandes, zu erkennen. Wenn wir von allem Sinnlichen in der Vorstellung abstrahiren, so bleiben die Begriffe Substanz, Causalität, Subject, Grund u. s. w. übrig, welche somit nicht aus dem sinnlichen Bestandtheil der Vorstellung stammen können, sondern den Antheil des Verstandes in der Anschauung bezeichnen. Der Begriff der Substanz z. B. drückt nichts den Sinnen Gegebenes aus. Die Sinne zeigen eine mehr oder minder dauernde Verbindung von Eigenschaften, aber der Grund der Verbindung ist ihnen entzogen und wird durch den Verstand gedacht. Selbst das Beharrliche der äusseren Erscheinungen, die Materie, kann nicht zur Wahrnehmung kommen, sondern wird als das beständige und gleichartige Subject der Erscheinungen in

Gedanken der Wahrnehmung untergelegt. Wie lässt sich also die Uebereinstimmung reiner Denkbegriffe mit den Gegenständen der Erfahrung erklären? Es ist zu bemerken, dass wir diese Uebereinstimmung in der That und mit dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit voraussetzen. Es wurde öfters hervorgehoben, dass die obersten Grundsätze der Erfahrungswissenschaft, die Gesetze der Beharrlichkeit und der Causalität, Postulate des Verstandes von den Dingen seien; weil wir sie als Principien der Beurtheilung auf die Erfahrung anwenden, als Normen für die Begreiflichkeit der Erfahrung, nicht als von dieser abgeleitete Gesetze. Ist die Forderung des Verstandes an die Erfahrung begründet? Wie lässt sich ihre Rechtmässigkeit beweisen?

Zu dieser Schwierigkeit, das a priori zu begreifen, kommt für Kant noch eine weitere, die allerdings nur aus seiner, vielleicht zu schroffen Trennung von Anschauung und Begriff entspringt. Anschauungen, als Zustände des Bewussteins betrachtet, können stattfinden, ohne dass sie sich nothwendig auf Denkthätigkeiten zu beziehen brauchten. Ohne selbstthätiges Bewusstsein können Erscheinungen, d. i. Vorstellungen rein sinnlicher Art, deren Gegenstand unbestimmt ist, gegeben sein. Freilich bestimmte Anschauungen sind, wie Kant zeigen wird, ohne denkendes Bewusstsein nicht möglich. So weit es aber nur auf denjenigen Theil der Vorstellung ankommt, der in der Anschauung gegeben ist, kann sich diese einem Bewusstsein darbieten, das der Reflection und Selbsterfassung unfähig ist.[1]) Die Beziehung der Anschauungen auf Begriffe und die Fähigkeit der Begriffe, Anschauungen zu bestimmen und dadurch Vorstellungen von Gegen-

[1]) Im Eingang zur transcendentalen Deduction (S. 87) lehrt Kant: „Die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise"; in der Deduction selbst bemüht er sich gerade die nothwendige Beziehung der Anschaunng auf das Denken, ja ihre Einordnung in das denkende Bewusstsein zu beweisen. Der scheinbare Widerspruch wird, und zwar im Sinne Kant's, gehoben durch die obige Unterscheidung der unbestimmten von der bestimmten Anschauung. Dem Bewusstsein der Thiere spricht Kant die Denkfähigkeit und damit eine gegenständliche Anschauung ab, dennoch ist dasselbe von blosen Anschauungen oder Erscheinungen besetzt. Vgl. u. a. XI. S. 57.

ständen zu erzeugen, bedürfen daher eines besonderen Beweises. Diese beiden Fragen werden nun in der transcendentalen Deduction gelöst und dadurch die Möglichkeit der Erkenntniss von Gegenständen aus Begriffen a priori erklärt. Zum Verständnisse der Lösung muss jedoch vorausgeschickt werden, dass es sich dabei nicht um die Entstehung, sondern um die Giltigkeit der reinen Erkenntniss handle. „Deduction" wird im juristischen Sinne als Rechtfertigung einer Thatsache, nicht im logischen als Ableitung derselben verstanden. Zwar heisst es, es sollen die subjectiven Quellen des Verstandes untersucht werden und es werden zum Beginn dieser Untersuchung, *in der ersten Auflage*, wirklich einige Sätze über die Vorstellungsbildung aus der Psychologie entlehnt. Auf den eigentlichen Gang der Untersuchung haben jedoch diese Entlehnungen keinen bestimmenden Einfluss genommen. Sie dienen, die Fasslichkeit derselben zu erleichtern und werden — als nicht zur Sache gehörig — aus der *zweiten* Bearbeitung entfernt. Die Argumentation Kant's, wenn auch nicht ihre Darstellung, ist auch in diesem Puncte von seiner Psychologie unabhängig. Uebrigens hat Kant selbst den Unterschied seiner Untersuchung von einer psychologischen angegeben. Locke hatte die Erwerbung der Vorstellungen zum Gegenstande genommen. Er hatte gezeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflection über dieselbe entspringe. Er hatte damit das Factum des Besitzes einer Erkenntniss, aber nicht die Rechtmässigkeit desselben gezeigt. Die letztere kann auch nicht durch eine *physiologische Ableitung* zu Stande kommen, obschon diese Ableitung übrigens von grossem Nutzen und *auch auf Begriffe a priori anwendbar ist.* Denn auch auf die letzteren zielt die Bemerkung Kant's: „indessen kann man *von diesen Begriffen*, wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen,

aus dem innern Quell des Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen."[1]) Nirgends hat sich Kant deutlicher über den Ursprung der Begriffe vernehmen lassen, als an dieser Stelle. Nach derselben gehen auch den Begriffen a priori Eindrücke der Sinne vorher. Die Begriffe a priori haben keinen andern Ursprung als die empirischen. Sie entstehen nicht getrennt von diesen, sondern werden in und mit diesen hervorgebracht. Sie sind die Form der empirischen Vorstellungen. Ursprünglich sind nicht Gedanken und Anschauungen, sondern nur der Quell des Anschauens und Denkens. Das gesetzliche, formale Verfahren des Bewusstseins ist ursprünglich. Das Bewusstsein im strengsten Sinne genommen ist Synthese, näher, wie wir sehen werden, synthetische Identität; aber eine Synthese ist nur in der wirklichen Ausübung vorhanden. Daher entspringen, nach Kant's ausdrücklicher Lehre, Raum und Zeit, die sinnlichen Synthesen des Bewusstseins, allererst im Acte der wirklichen Verbindung; als Vorstellungen sind Raum und Zeit die Vorstellungen der Form der Vereinigung der gegebenen Empfindungen.

[1]) II. 83. Dass aus obiger Stelle wirklich Kant's Meinung vom Ursprung der Vorstellungen a priori hervortrete, geht ausser den früher angeführten Aeusserungen über die ursprüngliche Erwerbnng derselben nnd der ebenfalls bereits angezogenen Stelle II. 340, wo Kant die Ansicht bestreitet, als sei die empirische Anschauung zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume und als gehe daher das Leere der Wahrnehmung des Vollen voraus, während die Form der Anschauung an der empirischen Anschauung anzutreffen und zugleich mit derselben erworben ist, noch besonders aus folgenden Worten hervor: „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv (d. h. in Kant's Sprachgebranch dem Begriffe nach) vorher, allein subjectiv nnd in der Wirklichkeit des Bewusstseins (also psychologisch) ist diese Vorstellung, so wie jede andere (!) durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben." II. 360. Nur die Form der Erwerbung der Vorstellnngen a priori ist subjectiv begründet. Der formale Grund ihrer Entwickelung liegt im Bewusstsein. Den Unterschied des transcendentalen Grnndes der Vorstellungen von ihren psychologischen Ursachen der Erwerbung und Entwicklung zu begreifen, ist die erste nnd zugleich die wesentliche Bedingung des Verständnisses der Kantischen Methode. Was im transcendentalen Betrachte a priori ist, folgt in psychologischer Hinsicht den Eindrücken der Sinne nach.

Wenn also die Deduction psychologische Betrachtungen zu Hülfe nimmt, so haben wir uns stets den Unterschied des a priori im erkenntniss-theoretischen Sinne von der psychologischen Entstehung gegenwärtig zu halten. Wir haben zu beachten, dass eine Vorstellung a priori niemals die Ursache einer empirischen, sondern die Form derselben sei. An der psychologischen Vorstellungsbildung wird das a priori als ihre Form nachgewiesen. Im Uebrigen hält sich die Deduction an die Beziehung der formalen Erkenntnisselemente, nicht an das Zusammenwirkeu der Erkenntnissfähigkeiten.

Die beiden Bearbeitungen der Deduction unterscheiden sich durch Nichts, als durch die Hereinbeziehung einer psychologischen Betrachtung in die erste, durch das Fehlen derselben in der zweiten. Während jene vorbereitend und erläuternd mit psychologischen Reflectionen beginnt, geht diese sofort vom Begriff des Bewusstseins, unangesehen seiner psychologischen Entwicklung, aus. Das Ungehörige einer psychologischen Erörterung in der Kritik, welche jede empirische Untersuchung ihrem Wesen nach ausschliesst, fühlte Kant selbst, und bemerkte, dass hier scheinbar ein Fall sei, „wo es dem Leser frei stünde zu meinen“, ein Fall, der sich der streng begrifflichen, also apodictischen Beweisführung entziehe. Daher kommt er dieser Meinung mit der Erklärung zuvor, dass der Gedankengang der Deduction von der psychologischen Erläuterung unabhängig und für sich schlüssig sei.[1]) Um diesem Mangel abzuhelfen, tilgte Kant in der zweiten Auflage die psychologischen Theile der ersten. Er führte hier den Beweis der Deduction aus dem Begriff des Denkens und der Realdefinition des Urtheils.[2]) Ohne alle Frage ist die zweite Bearbei-

[1]) Vorrede zur 1. Anfl.

[2]) V. S. 315: „Die letztere Anfgabe (der Deduction) hat indessen grosse Wichtigkeit und wie ich jetzt einsehe, ebenso grosse Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluss ans der genau bestimmten Definition eines Urtheils überhaupt (einer Handlung durch die gegebene Vorstellnngen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in diesem Theile der Dednction meinen vorigen Verhandlnngen anhängt und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste

tung die **methodisch** verbesserte. Auch ist ihre Argumentation directer und klarer. Ich könnte mich daher allein an diese, methodisch strengere und dabei einfachere Gestalt des Beweises halten; weil jedoch von den Darstellern Kant's gewöhnlich die erste bevorzugt wird, so ziehe ich vor, beide Darstellungen zu berücksichtigen, besonders, um der Meinung entgegenzutreten, dass zwischen ihnen wesentliche Verschiedenheiten stattfänden.

Die Erkenntnissbegriffe, welche aus der Form des Urtheils ermittelt worden waren, werden deducirt, d. i. die Möglichkeit ihres Ursprungs a priori und die Giltigkeit ihres Gebrauchs von den Gegenständen der Erfahrung wird bewiesen, dadurch, dass gezeigt wird, sie begründen nicht blos in besonderen Erfahrungsurtheilen die objective Verbindung der Wahrnehmungen, sondern in der Wahrnehmung überhaupt die Beziehung auf ein Object. Wenn Wahrnehmung, die Vorstellung eines Objectes, nur in den Einheitsformen des Denkens möglich ist, wenn es der Functionen des Denkens bedarf, um eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken zu einer bestimmten, auf einen Gegenstand bezogenen Anschauung zu erheben; so sind die Kategorien, die Begriffe der Einheitsfunctionen des Denkens, Elemente der Erfahrung überhaupt, so gehören sie zum Begriff der Erfahrung als deren intellectuelle Form. Die Deduction hat demnach die Darlegung der „Kategorien als Principien einer möglichen Erfahrung, zum Ziele. Dies Ziel kann nur erreicht werden, wenn gezeigt wird, dass die Kategorien in nothwendiger Beziehung zur Form der Erscheinung der Dinge stehen. Wenn durch die Kategorien die Formen des sinnlichen Vorstellens Raum und Zeit in formale Anschauungen verwandelt werden, so gelten die Kategorien mittels der Anschauungen Raum und Zeit nothwendig von den Gegenständen, so weit sie dem Bewusstsein erscheinen. Denn unter Raum und Zeit, als Formen der Erscheinung stehen alle Gegenstände der Erfahrung, und wenn Raum und Zeit als formale Anschauungen durch Kategorien bestimmt sind, so stehen die Erfahrungsobjecte nothwendiger Weise

---

ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die **Art** der Darstellung, nicht den dort schon richtig gegebenen Erklärungs**grund**, betrifft) zu ergänzen."

auch unter den Kategorien. Die empirischen Anschauungen sind die besonderen Bestimmungen der formalen, die formalen werden durch die Kategorien bestimmt, also werden durch diese auch die empirischen Anschauungen, als Vorstellungen von Gegenständen der Erscheinung, bestimmt. Die Darlegung der Kategorien als Principien der Erfahrung überhaupt, hat mithin die Aufgabe ihre nothwendige Verbindung mit den Anschauungsformen zu erweisen. Wie sehr nun auch Anschauung und Begriff als Erkenntnissarten getrennt sein mögen, so gehören sie doch als Vorstellungen zu einem und demselben Bewusstsein. Die Einheit des Bewusstseins verbindet Anschauungsform und Begriff. Die Identität des Bewusstseins in der Synthese der Empfindungen nach der Form des Anschauens bewirkt eine einheitliche Vorstellung, eine bestimmte Anschauung. Anschauungen sind der synthetischen Einheit des Bewusstseins unterworfen. Diese Einheit des Bewusstseins ist aber zugleich Grund der Kategorien. Erkenntnissbegriffe entspringen der Form des Bewusstseins und sind nichts anderes als die Arten der Vereinigung mit Bewusstsein. Also stehen die Anschauungen vermöge der synthetischen Identität des Bewusstseins unter Kategorien.

In der angegebenen Weise hat Kant selbst den Gedankengang der Deduction dargelegt. Die Deduction „hat das Verhältniss des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermittels derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objective Giltigkeit seiner reinen Begriffe begreiflich zu machen.“ Und in der kurzen Uebersicht der Deduction nach der zweiten Bearbeitung heisst es: sie sei „die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe und mit ihnen aller theoretischen Erkenntniss a priori, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen im Raum und in der Zeit überhaupt, endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit.“[1])

---

1) II. 114 u. 758.

Die Kategorien entspringen aus der Form des Verstandes oder des Denkens, dadurch wird ihre Apriorität möglich d. i. begreiflich. Die Form des Verstandes ist die synthetische Einheit des Bewusstseins, welche die nothwendige Bedingung der Anschauungen Raum und Zeit ist. Weil aber Raum und Zeit gegenständliche Bedeutung haben, so haben mittels ihrer die ursprünglichen Erkenntnissbegriffe, in denen sich die Bewusstseinseinheit bethätiget, objective Giltigkeit. Durch die Beziehung der Kategorien auf die Anschauungsformen vermöge des Princips der synthetischen Einheit des Bewusstseins wird demnach die transcendentale Aufgabe der Deduction gelöst, die Möglichkeit und Giltigkeit der reinen Erkenntnissbegriffe erklärt. Man vergleiche mit diesem Gedankengang den in der transcendentalen Erörterung der Aesthetik. Wie Raum und Zeit als Anschauungen a priori möglich waren, weil sie aus der Form der Auffassung entspringen, so sind die Kategorien als Begriffe a priori möglich, weil sie der Form des Denkens entstammen; und wie Raum und Zeit gegenständlich giltig waren, weil ihr Princip eine nothwendige Beziehung auf Objecte hat, so sind die Kategorien für die Gegenstände des Bewusstseins nothwendig, weil die synthetische Einheit des Bewusstseins objective Giltigkeit besitzt.

Wir haben nun der Deduction im Einzelnen und prüfend nachzugehen.

Die erste Bearbeitung gewinnt das Princip der Deduction — eben die Einheitsfunction des Bewusstseins — durch psychologische Reflection. Die zweite leitet es, ohne diesen Umweg zu betreten, aus dem Begriffe des Bewusstseins ab. Auch im Uebrigen ist die Argumentation der ersten Auflage umständlicher, durch Wiederholungen mehr als der Deutlichkeit förderlich ist, aufgehalten; die Deduction der Kategorien wird nicht weniger als dreimal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt.

Die subjectiven Quellen der Vorstellungen sind Sinn, Einbildungskraft und Apperception oder begriffliches Bewusstsein. Durch die Sinne werden die Elemente der Vorstellungen empfangen, durch die Einbildungskraft werden Vorstellungen nach Regeln der

Association wieder hervorgebracht, durch Reflection und das begriffliche Bewusstsein der reproducirten Vorstellungen verglichen und zur Einheit des Begriffes gebracht. Alle Vorstellungsbildung erfolgt durch Synthese. Analytisch können keine Vorstellungen entspringen. Die Vereinigung der Eindrücke unterscheidet eine sinnliche Vorstellung von den blosen Empfindungen in ihrer gegebenen Mannigfaltigkeit. Zur reinen Empfänglichkeit des Bewusstseins muss sich eine formal vereinigende Thätigkeit gesellen, um Vorstellungen zu erwerben. Bezogen auf Eindrücke der Sinne, heisst diese zu aller Vorstellungsbildung nothwendige Synthese, die Synthese der Apprehension, bezogen auf Vorstellungen der Einbildungskraft, die Synthese der Reproduction, endlich in der Erzeugung eines Begriffs ist sie die synthetische Apperception, die Recognition im Begriffe. Man hat sich übrigens zu hüten diese Synthesen als ebenso viele, verschiedene Vermögen zu betrachten. Es gibt nach der Lehre Kant's nur eine einzige, ursprüngliche Synthese des Bewusstseins, welche in der Form der Zeit und des Raumes erfolgt, und durch die Einheit der Apperception zur begrifflichen, bewussten Vorstellung wird. — In ihrer Anwendung auf die gegebene Mannigfaltigkeit der Eindrücke ergibt die Synthese des Bewusstseins empirische Anschauungen und schliesslich empirische Begriffe. Angewandt auf die ursprüngliche Form, in welcher Erscheinungen empfangen werden, also auf Raum und Zeit überhaupt, bringt sie reine Anschauungen und reine Begriffe hervor. Dabei ist das Verhältniss der auf die Form und der auf den Stoff der Vorstellungen angewandten Synthese besonders zu beachten. Um überhaupt Etwas vereinigen zu können, muss dasselbe gegeben sein. Also geht, wie schon oben gezeigt worden ist, die reine oder formale Synthese ihrer Anwendung auf den Stoff, der zu verbinden ist, nicht zeitlich, sondern nur begrifflich vorher. Es werden nicht erst Vorstellungen a priori und hinterher empirische erzeugt. Die reine Vorstellung ist Form der empirischen. Zugleich und in demselben Acte der Bewusstseinsvereinigung erfolgt die Erwerbung der reinen wie der empirischen Vorstellung.

Die Nothwendigkeit der Synthese in der Wahrnehmung er-

gibt sich daraus, dass Eindrücke in der Zeitform empfangen werden. Sie müssen daher nicht blos in ihrer Aufeinanderfolge aufgefasst, sondern zugleich in einem einheitlichen Act des Bewusstseins zusammengefasst werden. Die Vorstellungen der Sinne sind nicht gegeben, sondern synthetisch erzeugt. Nun kann diese Synthese nur in der Form von Raum und Zeit, die wir bereits als reine Vorstellungsformen kennen, erfolgen. Also erwerben wir in der Synthese der Apprehension des Mannigfaltigen zugleich die Vorstellungen von Raum und Zeit. Aus den Formen des Anschauens werden durch die Synthese der Apprehension Anschauungen von Raum und Zeit erzeugt.

Um in die Auffassung der Sinne Verbindung zu bringen, müssen die Elemente, welche zu verbinden sind, wieder hervorgebracht oder beständig erneuert werden. Die Apprehension setzt die Reproduction voraus oder schliesst sie vielmehr in sich ein. Würde das erste Element immer aus dem Gedanken verloren werden, sobald zum zweiten fortgegangen wird, so könnte niemals eine ganze, einheitliche Vorstellung entstehen. Was von den Elementen einer Vorstellung gilt, gilt auch, wenn Vorstellungen selbst zu Elementen einer Verbindung gebraucht werden. Die Reproduction ist an Regeln der Association gebunden. Die beständige Begleitung oder Folge von Eindrücken befähigt dieselben, sich in den gleichen Verhältnissen, also nach Regeln zu reproduciren. Die Reproduction empirischer Vorstellungen setzt mithin voraus, dass die Erscheinungen selbst, in den Verhältnissen, wie sie dem Bewusstsein gegeben werden, eine Regelmässigkeit besitzen. Lässt sich diese Regelmässigkeit im Allgemeinen und a priori erkennen und begründen? Die besondere Regelmässigkeit der Erscheinungen ist ein bloses Factum und als solches nicht weiter abzuleiten. Aber die Regelmässigkeit und gleichsam die Verwandtschaft der Erscheinungen überhaupt kann a priori bewiesen werden. Erwägen wir, dass Erscheinungen zunächst Vorstellungen sind und als solche unserm Bewusstsein inhäriren, so erkennen wir, dass sie den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens selbst nothwendig unterworfen sind. Nun ist das Gesetz der Reproduction ein zur Vorstellungsbildung überhaupt gehöriges Ge-

setz; also müssen Erscheinungen nothwendig der Reproduction fähig sein. Auch wie sie unter diesem reinen Gesetze der Reproduction, das die empirische möglich macht, stehen, lässt sich erkennen. Denn wie jede Vorstellung, ist auch die von Raum und Zeit überhaupt nur durch dieses Gesetz möglich. Raum und Zeit sind aber die Formen der Erscheinungen, also stehen Erscheinungen nothwendig unter dem Gesetz der Reproduction, wodurch die Mannigfaltigkeit der Sinne in die Einheit von Raum und Zeit verbunden wird.

Die Reproduction ist an eine Bedingung geknüpft; die Bedingung, dass wir uns der Identität der reproducirten mit der ursprünglichen Vorstellung bewusst sind. Die Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen, heisst sie begreifen. Das Wiedererkennen der Vorstellungen — ihre Recognition im Begriffe — ist die Bedingung ihrer Vereinigung und ihrer Beziehung auf einander durch Wiederhervorbringung. Das Erkennen der Identität von Vorstellungen kann aber nur erfolgen, wenn das Bewusstsein selbst mit sich identisch, und dieser seiner Identität bewusst ist. Ein Augenblicksbewusstsein, das in jedem Momente entweder ein anderes oder seiner Sichselbstgleichheit nicht bewusst wäre, könnte zwar Eindrücke erfahren, aber keine Vorstellung gewinnen. Ohne ein Bewusstsein, das sich in der Auffassung und Festhaltung der Eindrücke als eines und dasselbe weiss — keine Wahrnehmung. Die Erhaltung des Bewusstseins und das Wissen um seine Erhaltung ist die oberste Bedingung der Vereinigung der Vorstellungselemente zu wirklichen Vorstellungen, die Apperception die Bedingung der Apprehension und Reproduction. Ohne Denken keine Anschauung, ohne Selbstbewusstsein keine Wahrnehmung anderer Dinge. Dieses Gesetz der übergreifenden Einheit des Bewusstseins nennt Kant Synthese der Apperception. — Abstrahiren wir von dem besonderen Inhalte der Erscheinung, an dem sich diese Einheitsfunction des Bewusstseins — als empirische Apperception — bethätiget und beziehen wir die synthetische Einheit des Bewusstseins auf die reine Form der Synthese der Anschauung — Raum und Zeit — so gewinnen wir den Begriff der ursprünglichen, synthetischen Einheit der Apperception, — die das noth-

wendige Princip aller Einheit der Erscheinungen ist, weil selbst „die reinste, objective Einheit, nämlich die Begriffe von Raum und Zeit nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist.“ „Raum und Zeit, heisst es in der vielfach aufklärenden Abhandlung: Fortschritte der Metaphysik, sind, subjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objecten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen (ohne welches wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperception in Verbindung dieses Mannigfaltigen.“[1]) Wir können eine Vorstellung von Raum und Zeit nur dadurch gewinnen, dass wir das Mannigfache ihrer möglichen Bestimmungen in eine einheitliche Auffassung bringen, wir können diese Synthese in der Auffassung nur dadurch vollziehen, dass wir uns der Einheit des Denkens in der Verbindung bewusst bleiben.

Die Einheit des Bewusstseins ist die allgemeine Form eines Begriffs. Nicht die unbestimmte Allgemeinheit einer in der Reproduction verblassten oder zertheilten Vorstellung, sondern die Einheit der Regel in der Zusammensetzung der Vorstellungselemente, seien es Eindrücke der Sinne oder selbst bereits Vorstellungen, macht das Wesen des Begriffes aus. In der Einheitsform irgend welcher Erkenntnisse besteht die Natur des Begriffs derselben. Eigenschaften sind begrifflich vereinigt, wenn sie aus dem Grunde einer Regel oder eines Gesetzes jederzeit im Bewusstsein reproducirt werden können. Begriffe von empirischen Gegenständen sind daher äusserst zusammengesetzt. So ist der Begriff eines chemischen Elementes die Summe der wissenschaftlichen Erfahrungen über diesen Stoff, ausgedrückt in den chemischen Gleichungen; der Begriff eines Naturgesetzes die Einheit bestimmter Bewegungsvorgänge, ausgedrückt durch eine mathematische Gleichung. Die Vorstellung der Gleichung enthält die Einheit der Regel in der Zusammenfassung und Wiederhervorbringung gewisser Erkenntnisse. Nun hängt die Regel der Re-

---

[1]) I. 508.

production zunächst und vor allem von der Identität des Bewusstseins in der Reproduction ab. Also ist die synthetische Einheit des Bewusstseins der formale Grund aller Begriffe. Auch der Begriff eines Objectes überhaupt entspringt seiner Form nach aus der Einheit des Bewusstseins. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem realen Grund und der ideellen Form einer Objectsvorstellung. Die Beziehung der Erkenntnisse auf ein Object bringt in ihre Verbindung Nothwendigkeit und Bestimmtheit hinein. Und zwar ist es der Gegenstand, welcher diese Vereinigung zu einer bestimmten macht. Der Gegenstand wird als dasjenige angesehen, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien.“ Die constante Verbindung von Eigenschaften und Vorgängen ist der objective Grund einer bestimmten Bewusstseinsvereinigung in Bezug auf diese Eigenschaften und Vorgänge. Nun kann diejenige Einheit, die der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders sein als die formale Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Vorstellungen.[1]) Der Gegenstand bewirkt durch die bestimmte Coexistenz oder Succession der Erscheinungen die Regel der Verbindung und Reproduction der Phänomene. Diese Regel ist nur aus dem Grunde eines einheitlichen Bewusstseins möglich, also ist die ideelle Form des Begriffs eines Gegenstandes die synthetische Einheit des Bewusstseins. Erwägen wir, was vom Gegenstande gegeben wird, ist Erscheinung, Empfindung und Verhältnisse der Empfindungen in Raum und Zeit, den Formen der Auffassung eines Gegenstandes. Was dem Gegenstande selbst im Bewusstsein entspricht, ist nur der Gedanke eines Grundes seiner Erscheinungen, ein Gedanke, der bei den verschiedensten Erscheinungen ein und derselbe Begriff der formalen Bewusstseinsvereinigung ist.

Die Anlässe dieser Bewusstseinseinheit sind bei verschiedenen Gegenständen verschieden. Darauf beruht der empirische Begriff der Objecte. Aber die Denkform selbst ist für alle Gegenstände ununterscheidbar dieselbe. Der reine Begriff eines Gegenstandes

[1]) II. 98.

überhaupt ist in allem gegenständlichen Erkennen gleichartig; und zwar desshalb weil der Gegenstand selbst nicht erscheint oder angeschaut, sondern gedacht wird. Die Beziehung einer bestimmten Verbindung von Eigenschaften auf ihren Gegenstand, ist ihre Beziehung auf den Grund dieser Erscheinungen; da wir nun nicht die Gegenstände selbst, sondern ihre Erscheinungen im sinnlichen Bewusstsein erkennen, so mögen jene an sich verschieden oder gleichartig sein, der beziehende Gedanke bleibt für sie alle ein und derselbe, die Beziehung auf Etwas überhaupt, was nur formal erkennbar und übrigens = X ist. So ist z. B. der Begriff eines materiellen Elementes der Begriff jenes Etwas, wovon das Dasein im Raume, die Beweglichkeit, empirische Eigenschaften oder Erscheinungen sind. Es ist eine logische Nothwendigkeit, die uns bestimmt, die materiellen Erscheinungen auf gleichartige Atome zurückzuführen. Der Gegenstand überhaupt, unangesehen der Verschiedenheit der Erscheinungen, ist das Correlat der Bewusstseinsvereinigung überhaupt, gleichförmig mithin wie diese selber. Das Object ist das Correlat des Subjectes; die collective Einheit der Vorstellungen in der Denkform des Ich, das Schema jedes gegenständlichen Begriffs.

Ich habe diese wichtige und vollkommen zutreffende Lehre Kant's erläutert, weil man sie bisher idealistisch gedeutet hat. Die letztere Auslegung wird schon durch den Wortlaut der Stelle widerlegt. Wäre Kant's eigentliche Meinung idealistisch zu erklären, so müsste es heissen: die Einheit, welche den Gegenstand nothwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins. Es heisst aber: der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins nothwendig. Also ist der Gegenstand Grund der Bewusstseinsvereinigung; er ist die Grenze, die dem Bewusstsein gesetzt ist, nicht die sich das Bewusstsein setzt. Der an sich unbestimmten Vereinigungsfunction des Bewusstseins gibt der Gegenstand einen festen Beziehungs- und Haltpunct. Die formal mögliche Einheit des Bewusstseins wird zur wirklichen Einheit durch den Gegenstand selbst. Nur die Gedankenform des Objectes überhaupt entspringt, wie gezeigt, aus der formalen Einheit des Bewusstseins. Was diese Form verwirklicht, ist der Gegenstand,

dessen Dasein sich in der bestimmten Verbindung seiner Erscheinungen äussert. Weiter unten, wo wir die Einschränkung der Deduction kennen lernen werden, soll die Ansicht Kant's, die dem reinen Subjectivismus entgegengesetzt ist, durch Unterscheidung der empirischen Begriffe von den reinen noch mehr verdeutlicht werden.

Erscheinungen sind auf Bedingungen, oder sagen wir richtiger, von der Kategorienschematik absehend, auf die Bedingung eingeschränkt, welche die Einheit der Apperception möglich macht, d. h. die Verhältnisse der Erscheinungen müssen conform sein dem Gesetze der synthetischen Einheit des Bewusstseins. Dinge und Vorgänge, die der gesetzlichen Bewusstseinseinheit widersprächen, könnten gar nicht in unser Bewusstsein gelangen, sie wären für uns nicht vorhanden. Damit ist ein allgemeines, objectives Gesetz der Erscheinungen begründet. Das System der Wirklichkeit muss der Gesetzlichkeit des Denkens desshalb entsprechen, weil das Bewusstsein der Rahmen ist, in welchem die Erscheinung der Wirklichkeit empfangen und erfasst wird.

Der factische Begriff der Erfahrung: Vorstellung von Objecten der Erscheinung, beweist das Stattfinden der nothwendigen Voraussetzung für denselben; die Erscheinungen stehen also unter Verhältnissen, die der Einheitsform des Bewusstseins gemäss sind.

Descartes hatte in dem Satze: cogito ergo sum, den Ausdruck des obersten Wirklichkeitsprincipes erkannt, eines Principes, das zugleich die Norm für alle Existenz bildet und die Thatsache der Existenz einschliesst. Aber er hatte sich begnügt, nur die Deutlichkeit und Klarheit, also die Modalität in der Selbsterfassung des Bewusstseins als Norm der übrigen Wirklichkeit zu gebrauchen. Was ich so deutlich und klar erkenne wie mein eigenes Denken, ist wirklich wie dieses. Kant dagegen legt mit weit grösserem Tiefsinn die Form des Bewusstseins der Auffassung und Beurtheilung des Wirklichen zu Grunde. Die Form des sinnlichen — seiner Erscheinung, die Einheitsform des Denkens — seiner gegenständlichen Erkenntniss. Das Bewusstsein ist synthetische Identität. Desshalb sind die obersten Gesetze der

Natur und Erfahrung ihrer logischen Form nach, synthetische Identitätsgesetze, die Erhaltungsprincipien!

Ich weiss wohl, dass Kant nicht die äussersten Consequenzen seiner Lehre gezogen habe, dass er den Grund der Erscheinungen, dessen Dasein er niemals bezweifelte, noch nach den Principien seiner kritischen Lehre bezweifeln konnte, durch den problematischen Begriff eines Noumenon schwankend gemacht habe; aber es ist bekannt, dass ihn dazu nicht theoretische Gründe, sondern practische Bedürfnisse bestimmten.

Wir haben damit den höchsten Punct, zu dem die Kantische Methode führt, erreicht, von wo aus sich ihre weiteren Wendungen überblicken lassen. Die Ableitung des synthetischen Charakters der Erfahrung und Wirklichkeit aus der ursprünglichen synthetischen Identität des Bewusstseins ist das wesentliche Ergebniss der transcendentalen Deduction.

Wie kommen wir nun zu den Kategorien?

Der Formalismus und die Künstlichkeit der Kategorienlehre, welche in der Betrachtung der metaphysischen Deduction gekennzeichnet worden sind, verrathen sich nirgends unwillkürlicher als in dem Uebergang von der synthetischen Bewusstseinseinheit zu ihnen. Der Gedankengang, der bei ihrer Ableitung als Erkenntnissprincipien der Erfahrung befolgt wird, lässt sich am Besten aus der „vorläufigen Erklärung ihrer Möglichkeit a priori" ersehen. Es ist nur Eine Erfahrung. Verschiedene Erfahrungen sind nur Theile einer allgemeinen, systematisch zusammenhängenden Erfahrung. Die Erfahrung ist synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen. Die Einheit der Synthese nach empirischen Begriffen würde zufällig sein, wenn sie überhaupt möglich wäre, da alle Begriffe ihrer Form nach unter Begriffen a priori stehen. Ohne transcendentalen, nothwendigen Grund der Begreiflichkeit der Erscheinungen würde es möglich sein, dass ein Gewühl von diesen unser Bewusstsein treffen könnte. Alsdann fiele zugleich mit den Begriffen alle Beziehung der Erkenntniss auf Gegenstände, welche Beziehung nur begrifflich ist, weg. Es blieben nur gedankenlose Anschauung, blinde, uns unbewusste Erscheinungen übrig. Also muss es Gedanken geben, welche Bedingungen einer mög-

lichen Erfahrung, als Vorstellung von Gegenständen sind. Nun enthalten, wie die metaphysische Deduction zeigte, die Kategorien den Ausdruck der verschiedenen Functionen des Denkens. Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sind zugleich Bedingungen für ihre Gegenstände. Die Kategorien, die Bedingungen des Denkens in irgend einer Erfahrung, sind mithin nothwendige Bedingungen ihrer Gegenstände, sie haben in der Erfahrung und für dieselbe objective Giltigkeit. Im Denken, dessen Functionen die Kategorien vorstellen, bethätigt sich die synthetische Identität des Bewusstseins. Nun hat die gesammte Sinnlichkeit, der Inbegriff aller sinnlichen Vorstellungen eine nothwendige Beziehung auf diese Identität des Bewusstseins; also ist die gesammte Sinnlichkeit den Denkbegriffen a priori nothwendiger Weise unterworfen. Die Kategorien sind Functionen der synthetischen Bewusstseinseinheit, diese Einheit der Apperception ist Bedingung irgend einer sinnlichen Vorstellung, also stehen alle sinnlichen Vorstellungen, oder die Gesammtheit der Erfahrung, unter den Kategorien; welche daher auch definirt werden können, als die allgemeinen Gründe der Recognition der Erscheinungen im Begriffe.

Diesen Gedankengang hat Kant in verschiedenen Wendungen wiederholt. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntniss jemals gehören können, bewusst. Nun ist die Einheit der Vorstellungen in einem Subject synthetisch, also gibt das Bewusstsein der nothwendigen Einheit der Vorstellungen in einem Bewusstsein ein Princip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen an die Hand. Dieses Princip enthält ein Doppeltes, es schliesst eine Synthese ein, und es macht die Einheit dieser Synthese nothwendig. Die reine Synthese für sich betrachtet, nennt Kant reine Synthese der Einbildungskraft, er hätte sie besser die bildende, ursprüngliche Synthese genannt. Ihre Form ist, wie wir später erfahren werden, die Zeit. Durch Synthese des Mannigfaltigen in der Zeit wird erst die Verbindung im Schema des Raumes möglich. Weil aber diese Synthese zum Bewusstsein gehört, ist ihre Einheit nothwendig, ja die Bedingung für sie

selbst. Diese Einheit der Synthese (nicht die Synthesis selbst!) ist der Verstand und zwar der reine Verstand; zum Unterschiede des empirischen, der in der besonderen Anwendung der synthetischen Handlung, also in der Einheit der empirischen, oder reproductiven Einbildungskraft besteht. Der reine Verstand ist ein Inbegriff von Kategorien oder reinen Denkfunctionen; durch die Beziehung der reinen Synthese und mittels derselben der empirischen auf den Verstand, wird somit die Synthese zugleich auf Kategorien, als den Gründen ihrer Einheit bezogen. — Beginnen wir von unten, so sind es Eindrücke der Sinne, welche in der Form des Anschauens verbunden werden; diese Verbindung setzt, als bewusste, Einheit des Bewusstseins voraus, also ist sie den Gesetzen des Verstandes, mithin den Kategorien unterworfen.

Zur Kritik der Kategorienlehre, in wie weit dieselbe in die trauscendentale Deduction eingreift, sei bemerkt, dass der einfache und tiefe Gedanke der Verknüpfung der Einheit der Anschauungsform und damit der Einheit der Erfahrung überhaupt, mit der Einheit des Bewusstseins einzig und allein durch jene Lehre verwirrt und verdunkelt wird. Es lässt sich schlechterdings nicht begreifen, und wird daher auch von Kant nur als reines Factum angesehen, wie das einheitliche Bewusstsein ursprünglich in verschiedene Arten zerspalten sein soll. Das entwickelte Bewusstsein ist ohne Zweifel im Besitze mehrerer formaler Einheitsbegriffe — aber auch das ursprüngliche? Uebrigens hat Kant selbst Winke gegeben, die zu einer Berichtigung seiner Lehre anleiten können. Er erklärt später „die Zusammensetzung ist das einzige a priori, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt (den Formen der Anschauung gemäss) geschieht, von uns gemacht werden muss.“[1]) Und noch bestimmter führt er an einer anderen Stelle die Verschiedenheit der Erkenntnissbegriffe auf die Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen zurück. Die Einheit des Bewusstseins erfordere nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit, verschiedene Functionen, sie zu verbinden, welche Kategorien heissen.[2])

[1]) I. S. 578. [2]) I. 508.

Die Deduction des objectiv giltigen Gebrauchs der reinen Begriffe wurde dadurch geleistet, dass die nothwendige Beziehung der Form der Erscheinung der Dinge (Zeit und Raum überhaupt) zur Einheitsfunction des Bewusstseins dargelegt wurde. Die Begriffe, welche in den Functionen des Denkens entspringen und sich in den Formen des Anschauens bethätigen, sind mittels dieser Formen von den Gegenständen der Erscheinung giltig und nothwendig. Der allgemeine, logische Charakter der Wirklichkeit stammt aus den Gesetzen des Denkens, weil diese Gesetze zugleich Gesetze der Anschauung der Dinge sind. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist die Form der intellectuellen Erscheinung des Gegenstandes, wie Raum und Zeit Formen seiner sinnlichen Erscheinung sind. — Es gibt einen empirischen Gebrauch des Verstandes. Er besteht in der Vergleichung der Erscheinungen, um daraus Regeln ihrer Coexistenz und Succession zu gewinnen. Es gibt aber auch einen ursprünglichen Gebrauch des Verstandes, dem der empirische untergeordnet ist. Er begründet die Vorstellung eines Gegenstandes der Erscheinung. Ohne Identität des Bewusstseins in Raum und Zeit keine Vorstellung eines Objectes. Um von blosen Erscheinungen zur Erkenntniss eines Gegenstandes sich zu erheben, bedarf es jener denkenden Verbindung der Erscheinungen zur Einheit eines Begriffs, jener Beziehung der Erscheinungen auf einen Grund, der Beziehung des Zusammenseins von Empfindungen auf den Einheitsbegriff der Substanz, der der Folge auf den Begriff ursächlicher Begründung, kurz jenes ursprünglichen, die Gedankenform des Gegenstandes hervorbringenden Bewusstseins, dessen Möglichkeit die Deduction erwiesen hat. Die empirische Regelmässigkeit der Erscheinungen wird erfahren; aber die Erfahrung überhaupt, die allgemeine Gesetzlichkeit der Erscheinungen, wird nicht wieder blos erfahren. Sie stammt aus der Gesetzlichkeit des Bewusstseins ab; weil Erfahrung die Wirklichkeit der Erscheinung der Dinge im Bewusstsein, weil sie eine Erkenntnissart ist, die wie alle Erkenntniss unter allgemeinen Denkgesetzen steht. „Die Einheit des Bewusstseins ist der Grund der nothwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung." Schon der Begriff eines Gesetzes schliesst diese

Beziehung auf ein denkendes Bewusstsein in sich ein. „Gesetze existiren nur respective auf einen Verstand.“ Die besonderen Verhältnisse der Erscheinungen werden zu Gesetzen nur in ihrer Erfassung durch das Denken. Jedes Gesetz hat, von seinem empirischen Inhalte abgesehen, eine logische und mathematische, mithin rein ideelle Gestalt. Die Form des Bewusstseins ist Form der Gesetzmässigkeit überhaupt. „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen, der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung.“ Der Verstand ist Gesetzgeber der Natur, weil die allgemeine Form der Erfahrung die Verstandesform ist, weil die Einheit, die der Gegenstand in seiner Erscheinung und Auffassung bewirkt, Verstandeseinheit ist, weil nur in dieser Einheit die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt entsteht und besteht. Aber die Gesetzgebung des Verstandes erstreckt sich auch nicht weiter, als auf die allgemeine Form der Erfahrnng, auf die Natur überhaupt, auf den logischen Schematismus der Erscheinnngen, und nur mittels desselben auf die besonderen Naturgesetze.

Dass Kant neben dem ideellen, die allgemeine Form der Erfahrung bewirkenden Factor der reinen Erkenntniss, den empirischen, die besondere Gestalt der Erscheinung liefernden Factor des Erkennens nicht verkannt habe, geht aus zahlreichen, bestimmten Erklärungen zweifellos hervor. „Es könnten wohl Erscheinungen, erklärt er, so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände —“ und in diesem Falle würde der Verstand ein todtes unentwickeltes, uns selbst unbekanntes Vermögen sein.[1])

Die empirische Regelmässigkeit in der Begleitung und Folge der Erscheinungen ist das Princip der empirischen Reproduction der Vorstellungen. „Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, kurz herrschte

1) II. 87.

keine Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction stattfinden."[1]) Nur der allgemeine Grund der Reproduction wurzelt, wie die Gesetze der Vorstellungsbildung überhaupt, in der Form des Bewusstseins. Es ist nur ein Zufall, dass auch die besonderen Gesetze der Natur eine systematische Verbindung und gleichsam auf den Verstand bezweckte Form zeigen. Die allgemeinen Gesetze der Natur haben ihren Grund im Verstande, sie sind logische Gesetze einer möglichen Erfahrung, die besonderen dagegen sind durch jene Verstandesgesetze unbestimmt gelassen. Das Zufällige in der besonderen Erfahrung ist als solches nicht a priori zu ergründen, daher nur einem subjectiven, nicht objectiv giltigen Principe: der Zweckmässigkeit, d. i. der Analogie der Natur mit dem Verstande, unterworfen. Zu dem Gegebenen der Erfahrung, das als solches nicht a priori erkennbar ist, zählt Kant alle besonderen Naturgesetze. Schon die Thatsache, dass er eine Kritik der teleologischen Urtheilskraft schrieb, hätte von der Meinung zurückhalten sollen, er habe dem Verstande einen ungeordneten, rohen Stoff gegenübergestellt. Die thatsächliche Form gewisser Naturobjecte, der organischen, erzeugt als subjectives Princip ihrer Beurtheilung, den Zweckbegriff.[2]) „Viele Kräfte der Natur, erklärt Kant ferner, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachforschen."[3]) „Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittels der Erfahrung wissen können."[4]) Nur die Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen, also die Natur ihrer allgemeinen Form nach, lernen wir nicht aus Erfahrung, „weil Erfahrung selbst solcher Gesetze (des Denkens) bedarf." Was die Deduction leistete, ist also die Begründung der allgemeinen Gesetzlichkeit der Erscheinungen, die, als Vorstellungen betrachtet, den Gesetzen des Bewusstseins untergeordnet sein müssen.

Die Deduction schränkt selber ihre Ergebnisse auf diese Be-

---

[1]) II. S. 97. [2]) IV. Einleitung. [3]) II. 478. [4]) III. 83.

dingung ein. „Empirische Gesetze können als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann.“ Und — „auf mehrere Gesetze, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blose Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden. — Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren kennen zu lernen.“[1]) Auf die Frage, die Herbart gegen Kant zu richten meinte, woher die bestimmten Formen der Erscheinung, woher hier die runde, dort die viereckige Raumgestalt rühren? hat Kant bereits die Antwort ertheilt: aus der Erfahrung, aus der Wirklichkeit, die den Erscheinungen zu Grunde liegt und sich in der besonderen Gestalt und Beschaffenheit der Phänomene offenbart. „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben, machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören.“[2])

Der Realismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes unterscheidet nicht die Vorstellungen von den Dingen, er lässt uns direct mit den Dingen selbst verkehren; der Subjectivismus betrachtet Vorstellungen als Dinge, er lässt die Dinge selbst aus dem Bewusstsein hervorgebracht werden. Der Phänomenalismus, für den sich die Kritik entscheidet, erklärt die Vorstellungen für Erscheinungen der Dinge im Bewusstsein. Die Erscheinung hat ihrem Begriffe nach ein doppeltes Verhältniss, ein Verhältniss zu dem Dinge, das erscheint und zu dem Bewusstsein, dem es erscheint. Die Erscheinung vermittelt Gegenstand und Bewusstsein. Nur für Erscheinungen kann eine Deduction der reinen Erkenntniss geleistet werden. Wären die Gegenstände unserer Erkenntniss Dinge an sich selbst und nicht blos die Erscheinungen der Dinge, so würden wir von ihnen gar keine Begriffe a priori

[1]) II. 115, 756. [2]) II. 341.

haben können. Alle Erkenntniss würde empirisch und zufällig sein; — wobei wir freilich davon absehen, dass auf diesem Standpuncte das Erkennen unbegreiflich wäre, da ja die Gegenstände nicht leibhaftig in unsere Vorstellung herüberwandern können. Die Begriffe, die unser Verstand thatsächlich in seiner selbsteigenen Gesetzmässigkeit erzeugt, wären ohne Gebrauch, ohne Giltigkeit für die Dinge. Gäbe es dagegen keine Dinge, sondern nur Vorstellungen, grundlos und haltlos, weniger als Gebilde des Traumes, so könnte von einer gegenständlichen Erkenntniss nicht einmal geredet werden. Es würde nur individuelle Erkenntniss geben, da es an einem vom Bewusstsein unabhängigen Grunde fehlte, welcher die Einheit seiner Bethätigung nothwendig macht. Der gegenstandslose Subjectivismus kennt folgerichtig den Begriff Erkenntniss nicht.[1]) Nur der Phänomenalismus ermöglicht eine Erkenntniss, die ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit halber allein diesen Namen vollberechtigt führt. Denn Erscheinungen sind zugleich objectiv und subjectiv begründet. Sie sind empfangen in der besonderen Form, in der sie gegeben sind, also dem Belieben des bewussten oder eines unbewussten Denkens entzogen. Aber als Vorstellungen sind sie zugleich unterworfen der Form der Auffassung und Bethätigung des Bewusstseins, mithin ist eine Erkenntniss a priori ihrer allgemeinen Form nicht blos denkbar, sondern nothwendig. Und aus diesem einzigen Grunde der Begreiflichkeit reiner Erkenntnisse wurde die Deduction geführt.

Die zweite Bearbeitung der Deduction, bei deren Darstellung wir uns kürzer fassen können, geht vom Begriff einer Verbindung überhaupt aus, ohne sich bei den empirisch-psychologischen Synthesen der Wahrnehmung, der Association und Reproduction und des empirischen Selbstbewusstseins aufzuhalten. Sie

[1]) Ich bemerke, die Frage ob die Dinge an sich selbst vorstellende Wesen seien, ist damit natürlich nicht berührt, also auch dadurch allein nicht verneint. Als Wesen würden sie immerhin eine objective Vereinigung des Bewusstseins möglich machen — also über den Subjectivismus wenigstens in sofern hinausführen. Allein aus anderen Gründen ist die metaphysische Erdichtung von Monaden nicht nur transcendent, sondern auch unbegründet.

hält die transcendentale Untersuchung frei von Rückblicken auf die Psychologie. Der Begriff einer Verbindung schliesst ausser dem Mannigfaltigen und seiner Zusammensetzung die Einheit desselben in sich ein. Der oberste Grund dieser Einheit liegt im Begriffe des Selbstbewusstseins, seiner blosen Form nach betrachtet. „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Man beachte den Ausdruck dieses grundlegenden Satzes. Schopenhauer nannte ihn eine problematisch-apodictische Enuntiation — einen Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der anderen gab. In Wahrheit gibt sich in der Ausdrucksweise Kant's der objective Charakter seiner Beweisführung zu erkennen. Für die Erscheinungen selbst wird aus ihrer nothwendigen Beziehung zu einem Bewusstsein eine Form der Einheit gefolgert. Erscheinungen müssen, als zu einem möglichen Bewusstsein gehörig, in Verhältnissen stehen, welche ihre Vereinigung in ein wirkliches Bewusstsein ermöglichen. „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist der Grund der Identität der Apperception (zu verstehen einer bestimmten, empirischen) selbst.“ Dieser Sinn des Satzes ergibt sich zweifellos aus einer Anmerkung der ersten Auflage, in der wir den Keim der zweiten Darstellung zu erblicken haben. „Der synthetische Satz, dass alles verschiedene, empirische Bewusstsein in einem, einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blose Vorstellung: Ich in Beziehung auf alle andre, deren collective Einheit sie möglich macht, das transcendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben, sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkennens beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception.“[1]) Es handelt sich also um die Begreiflichkeit der Erscheinungen, nicht um unser subjectives Begreifen derselben, um die Form der Denkobjecte, nicht um

[1]) II. 107.

die Fähigkeit des Denkens. Wie die Erscheinungen ihrer sinnlichen Form nach den Bedingungen von Raum und Zeit unterliegen, so stehen sie als Erkenntnissobjecte zugleich unter der Bedingung des Denkens, d. i. der Einheit des Bewusstseins. Sie müssen, um erkannt werden zu können, den Act der Apperception: Ich denke gemein haben. Die Einheit des Bewusstseins ist Grundform der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand. Denn „Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", aller Vereinigung liegt aber als Form die Einheit des Bewusstseins zu Grunde. Daraus folgt, dass die synthetische Einheit des Bewusstseins eine objective Bedingung der Erkenntniss ist, — die Bedingung, unter der irgend ein Gegenstand vorgestellt wird. Die allen empirischen Erkenntnissobjecten gemeinsame, in allen empirischen Subjecten des Erkennens identische Einheitsform des Bewusstseins, ausgedrückt durch die Vorstellung: Ich, ist die objective Einheit des Selbstbewusstseins, Träger aller Erfahrung überhaupt, der äusseren wie der inneren. So gewinnt die zweite Bearbeitung unmittelbar aus der Analyse des Begriffs des Selbstbewusstseins die allgemeine Form des Begriffs des Objectes.

Kant hebt in der zweiten Darstellung noch bestimmter den Unterschied der transcendentalen, objectiven Einheit des Bewusstseins sowohl vom empirischen Selbstbewusstsein, als vom inneren Sinn hervor.[1]) Das empirische Bewusstsein ist in der Verknüpfung der Vorstellungen zur Einheit eines Gegenstandes an gegebene

---

[1]) Auch die Definition der „synthetischen Einheit der Apperception ist in der II. Auflage fasslicher. Sie heisst transcendental, weil sie als Grund der Möglichkeit und Giltigkeit des a priori erwiesen werden soll, ursprünglich, „weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann." Also die Vorstellung: Ich ist durch die Einheit des Bewusstseins hervorgebracht. Nur das Gesetz der Bewusstseinseinheit ist a priori; die Vorstellung zu Folge des Gesetzes erzeugt. In der Hervorbringung der Vorstellung: Ich wird die Einheit jeder anderen Vorstellung, auch der Vorstellung äusserer Gegenstände, erzeugt; daher ist die äussere wie die innere Erfahrung an die Form dieser Vorstellung geknüpft.

Bedingungen der Association gebunden, welche in den Verhältnissen der Erscheinungen selbst vorliegen und in so ferne zufällig, d. i. nicht a priori erkennbar sind. Die transcendentale Bewusstseinseinheit ist die Form der Vereinigung des Mannigfaltigen irgend welcher Anschauung, sie begründet daher die Vorstellung eines Objectes überhaupt und ist also der Grund der a priorischen Form des Begriffs vom Objecte. Daher heisst sie die objective Einheit des Selbstbewusstseins. Vom inneren Sinne unterscheidet sie sich dadurch, dass sie als Quell aller Verbindung, a priori ebensowohl auf das Schema des Raumes wie auf die Form der Zeit geht, und das Mannigfaltige von Anschauungen überhaupt zur Erkenntniss eines Gegenstandes vereinigt, während der „innere Sinn" die blose Form des Anschauens ohne bestimmte Anschauung enthält. Ich kann diese Unterscheidung nicht so wunderlich finden, als sie Schopenhauer fand. Sie beruht auf der richtigen Erkenntniss des Verhältnisses der äusseren und inneren Erfahrung. Da die Einheit des Bewusstseins die Bedingung einer möglichen Erfahrung ist, da sie die Form der Vorstellung irgend eines Objectes bewirkt, so gehört sie zum allgemeinen Begriff der Erfahrung, abgesehen von ihrem besonderen Inhalt und abgesehen selbst von ihrer Trennung in einen äusseren und inneren Erfahrungskreis. Dieselbe Einheitsfunction des Denkens bestimmt die innere Erfahrung, welche auch das Object der äusseren bestimmt. Die Erscheinungen der gegenständlichen Wirklichkeit haben mit den Erscheinungen des eigenen Innern die Form des Denkens gemein. Beide Erfahrungskreise treffen in der Einheit des Denkens zusammen, und das Princip des Denkens, die synthetische Identität, ist ein Gesetz aller Erfahrung. Das Bewusstsein: Ich denke ist keine besondere Erfahrung, sondern die allgemeine Bedingung zur Erfahrung, oder wenn man will, ihre gleichlautende Formel. Es drückt ebenso die logische Einheit der Gedanken aus. wie die Verbindung irgend welcher Erscheinungen zur Einheit eines Gegenstandes. Es ist mithin unabhängig von der besonderen Form der Erscheinung und daher von übergreifender Giltigkeit. Durch die Anknüpfung an die Einheitsform des Denkens wird die äussere Erfahrung keineswegs zu einem blosen Zubehör oder einer Do-

mäne der inneren erklärt. Beide Erfahrungskreise sind vielmehr durch die formale Einheit des Denkens ursprünglich verknüpfte Theile einer einzigen, Alles befassenden Erfahrung. Mittels dieser Erkenntniss widerlegte Kant den problematischen Idealismus, als falsche Bedenklichkeit gegen die Gewissheit der äusseren Erfahrung. Er zeigte, dass diese ebenso unmittelbar gewiss sei, wie die innere, und dass sie sogar die Unterlage für die letztere bilde, weil nicht nur der überwiegende Theil aller Erkenntnisse der äusseren Erfahrung angehört, sondern auch der Anstoss zur Entwicklung einer inneren von ihr ausgeht. Die Richtigkeit dieser Erwägung lässt sich schon an der Empfindung, dem Elemente der Erfahrung, nachweisen. Durch ihre Beschaffenheit und Grösse (Intensität) ist die Empfindung auf die äussere, durch das Gefühl, das jeder Empfindung beiwohnt, auf die innere Erfahrung ursprünglich bezogen; beide Seiten der einen und ganzen Erfahrung sind mithin bereits in der Empfindung, dem einen Endpuncte des Erkennens verbunden, wie sie auch im Denken, dem andern Endpuncte, nothwendig verknüpft sind.

Die Unterscheidung der objectiven Einheit des Bewusstseins vom inneren Sinne bedeutet die Zurückweisung der psychologischen Empirie von der Methode der Vernunftkritik. Diese nimmt von vorneherein einen höheren Standpunct ein, als den der psychologischen Erfahrung, — den Standpunct im Begriff der Erfahrung.

Die Art, wie in der zweiten Bearbeitung der Deduction von der nothwendigen Unterordnung der Erscheinungen unter das Einheitsgesetz des Selbstbewusstseins zu den Kategorien, den Einheisbegriffen in Urtheilen, übergegangen wird, erscheint fasslicher und besonders mehr dem allgemeinen Verfahren der Kritik angepasst. Das methodische Mittel dafür bildet die Definition des Urtheils, seiner Bedeutung nach. Dadurch schliesst sich die transcendentale Deduction enge an die metaphysische an. Sie ist die Rechtfertigung der Kategorien auf Grund der Bedeutung des Urtheils, wie jene ihre Ableitung aus der Form des Urtheils war.

Object ist dasjenige, in dessen Begriff gegebene Erscheinun-

gen vereinigt gedacht werden. Grund dieser Vereinigung ist die nothwendige Einheit des Bewusstseins. Die Handlung aber, wodurch die Vereinigung erfolgt, ist das Urtheil. Denn Urtheilen heisst: Erkenntnisse zur objectiven Einheit des Bewusstseins bringen. Das Urtheil behauptet die Giltigkeit einer Vorstellungsverbindung vom Objecte. Durch diese, dem Urtheil wesentliche Beziehung auf das Object unterscheidet es sich von einem reinen Satze, einer subjectiven, nur ideellen Verbindung von Begriffen. Die Beziehung auf das Object und damit die Erhebung eines Satzes zu einem Urtheil kann laut dem Begriffe des Objects keine andere sein, als die Beziehung der Erkenntnisse auf die nothwendige und allgemeine Einheit des Bewusstseins. Es ist dieselbe Handlung des Verstandes, dadurch wir das Mannigfaltige einer Anschauung ursprünglich zur Vorstellung eines Objectes verbinden und dadurch wir Begriffe in ein Urtheil von objectiver Giltigkeit verknüpfen. Dieselbe Function, welche im Urtheil auf Erkenntnisse angewandt diesen gegenständliche Bedeutung verleiht, wird auch in der Bildung einer Erkenntniss, der Bestimmung einer Anschauung zur Vorstellung eines Gegenstandes, ausgeübt. Mithin steht das Mannigfaltige, dadurch, dass es nothwendig zur objectiven Einheit des Bewusstseins gehört, unter Functionen des Urtheils. Diese Functionen sind aber, wie die metaphysische Deduction bewiesen hat, die Kategorien; also steht das Mannigfaltige der Anschauung unter Kategorien. Damit ist der „Anfang einer (transcendentalen) Deduction der Kategorien gemacht“. Es erübrigt, zu zeigen, wie die sinnlichen Eindrücke durch Einheitsbegriffe des Denkens bestimmt werden, — eine Aufgabe, welche vollständig erst im folgenden Theile der Kritik gelöst wird.

Wie die Anschauung erst mit dem Begriff verbunden zur bestimmten Anschauung, zur Vorstellung eines Gegenstandes wird, so steht auch der Begriff, um mehr zu sein als die unbestimmte, leere, logische Function in nothwendiger Beziehung zur Anschauung. Einen Gegenstand blos im Allgemeinen denken und ihn erkennen ist nicht dasselbe. Zur Erkenntniss gehört Anschauung. Und zwar genügt die blose Form der Anschauung noch nicht,

um eine gegegenständliche Erkenntniss zu ergeben. Nur weil das Vorstellungsschema, in Anwendung auf welches die reinen Denkbegriffe Erkenntnissbegriffe werden, das Schema der sinnlichen, die Wirklichkeit der Gegenstände voraussetzenden Anschauung ist, empfangen die Kategorien in der Anschauung gegenständliche Bedeutung. Ihre objective Giltigkeit hängt davon ab, dass die Anschauungsform, deren Einheit sie begründen, Form der empirischen durch die Dinge bestimmten Anschauung ist. Diese Erklärung, durch welche der Gebrauch der Kategorien, als giltiger Begriffe, auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt wird, ist von grösster Wichtigkeit. Sie kehrt noch an anderen Stellen wieder und beweist unumstösslich, dass Kant, weit entfernt die objective Giltigkeit der Mathematik vorauszusetzen, dieselbe vielmehr begründet. „Obgleich alle diese Grundsätze (der Mathematik) und die Vorstellungen des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (an empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen.“ „Die reine Anschauung kann ihren Gegenstand, mithin die objective Giltigkeit nur durch empirische Anschauung bekommen.“[1]) Und früher heisst es: „Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen völlig einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesen Begriffen die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft.“[2])

Die Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnissbegriffe beruht auf ihrer Anwendung in der Form der Anschauung, mit welcher sie durch die synthetische Einheit des Bewusstseins verbunden sind. Aber selbst die Producte dieser Anwendung wären noch ohne Bedeutung von Gegenständen und in Nichts von „Hirngespinnsten“[3]) unterschieden, wenn nicht die Form

[1]) II. 199. [2]) II. 187. [3]) III. 50.

der Anschauung, Form der empirischen Auffassung der Dinge, Form der Dinge als Erscheinungen, sein würde. Die Form der Vereinigung der Eindrücke, die von wirklichen Dingen herrühren, empfängt die Bestimmtheit einer Anschauung durch Functionen des einheitlichen Denkens; aber auch umgekehrt empfangen die Functionen des Denkens nur durch diese nothwendige Beziehung vermittels der Vorstellungsform auf Eindrücke der Sinne, — also durch ihren Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit gegenständliche Bedeutung. Um in der Terminologie Kant's zu reden, so drückt die blose Kategorie die Einheit des Denkens in irgend einer Anschauung, also eine intellectuelle Synthesis aus. Aber nicht durch diese blos denkbare Synthese, sondern durch die „Synthesis speciosa", d. i. die Einheit der wirklichen Anschauungsformen, die uns gegeben sind, der Formen von Zeit und Raum, verschafft die Kategorie Erkenntniss — und zwar desshalb, weil diese Formen, die unserer Apprehension, d. i. Formen der Zusammenfassung der Eindrücke, sind.

Wie ist es nun möglich, durch Kategorien die Gesetze der Verbindung und Einheit unter unseren Anschauungen und damit unter den Gegenständen der Erfahrung zu erkennen? Diese Frage wird in der Deduction selbst nur im Allgemeinen dahin beantwortet, dass Kategorien, als Functionen der objectiven Einheit des Bewusstseins, die Formen des Anschauens, Raum und Zeit zu gegenständlichen Anschauungen verbinden, und dadurch zugleich die allgemeinen Verhältnisse aller Gegenstände der Anschauung, die für uns nothwendig räumliche und zeitliche Gegenstände sind, begründen. „Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Anschauung überhaupt zu Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss." „Eben dieselbe synthetische Einheit aber ist, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, die Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung über-

haupt,"[1]) — ein Act des Bewusstseins in seiner logischen Einheit und Continuität. Also nicht eine fertige Raumanschauung liegt der äusseren Wahrnehmung und Auffassung zu Grunde, sondern durch die Einheit des Bewusstseins in der Auffassung wird die Form der Anschauung zur Anschauung verbunden, und sie wird es nicht vor der empirischen Anschauung, die etwa in das zu Stande gebrachte „leere Gefäss" des Raumes hingestellt würde, sondern mit dieser; — die empirische Gestalt wird nach dem einheitlichen Gesetze der Form der räumlichen Synthese entworfen, — wobei ihre Besonderung und Bestimmtheit durch die gegebenen Eindrücke bewirkt und nur das Gesetz ihrer synthetischen Apprehension aus dem Bewusstsein erzeugt wird! Ist also die Theorie Kant's nativistisch?

Die Folgerungen, welche Kant aus der Deduction in dieser zweiten Darstellung entwickelt, fallen mit denen der früheren Bearbeitung zusammen. Nur die allgemeine Form, das Schema der Erfahrung, lässt sich aus den Einheitsfunctionen des Bewusstseins in den Formen der Anschauung ableiten, nur die allgemeine Gesetzlichkeit der Erscheinungen, nicht dre besondere ihrer bestimmten Verhältnisse und Gestalten kann aus den Gesetzen des Denkens in ihrer Anwendung auf Raum und Zeit überhaupt, a priori erkannt und vorausgesetzt werden. Es ist also nicht die Schuld Kant's, wenn man später seine vollkommen rationelle Trennung der allgemeinen, der Gesetzlichkeit des Bewusstseins entstammenden Form der Erfahrung von ihrem besonderen, in dieser Form zwar empfangenen, aber von den Dingen herrührenden Inhalt verwischte und daran ging, den Kern der Wirklichkeit aus der Schaale des Bewusstseins a priori zu produciren.

In allen wesentlichen Puncten stimmen die beiden Darstellungen überein, — in der Darlegung der Kategorien als Principien des Begriffs der Erfahrung, in der Einschränkung der Erkenntniss a priori auf die allgemeine Form der Erfahrung, in der Anknüpfung der Functionen des Denkens und der Formen des Anschauens an die übergreifende Einheit des Selbstbewusstseins; zum Beweis, dass zwischen ihnen keine principielle, sondern nur

[1]) II. 754.

methodische Verschiedenheit stattfinde. Den angeblichen „Idealismus“ der ersten Bearbeitung haben wir oben durch den Nachweis widerlegt, dass es der wirkliche, vom Bewusstsein unabhängige Gegenstand ist, welcher die Einheit des Bewusstseins nothwendig macht.

3. Der Aufbau des Systems der Erkenntnisskritik erfolgt nach dem Grundriss der Logik. Die Logik lässt in ihrer gebräuchlichen, obzwar nicht zu billigenden Anordnung der Lehre vom Begriff, die Theorie der Urtheile und dieser die Lehre vom Schlusse folgen. Demgemäss schliesst sich in der kritischen Logik an die Analytik der Begriffe die der Urtheile, an diese die Doctrin der Vernunftschlüsse an. Der bisherige Theil der Erkenntnisskritik war die philosophische Entwicklung des Begriffs der Erfahrung. Dieser Begriff dient nunmehr als Princip für die Grundsätze der Erfahrung: — die Urtheile, welche die allgemeine, a priori erkennbare Gesetzlichkeit derselben aussprechen und unser Denken in der besonderen Erfahrung leiten. Zur Vermittlung der Urtheile mit den Begriffen a priori wird ein Capitel: „Schematismus der reinen Begriffe“ eingeschaltet, dessen Gegenstand ebenso gut, ja natürlicher im Zusammenhange der Deduction hätte behandelt werden können. Weist doch die letztere selbst auf diesen Zusammenhang mit den Worten hin: wie die Begriffe a priori die Erfahrung möglich machen und welche Grundsätze ihrer Möglichkeit in der Anwendung der Begriffe auf Erscheinungen entstehen, „wird das folgende Hauptstück — das Mehrere lehren.“[1])

Die Nothwendigkeit zwischen Begriff und Anschauung zu vermitteln, um eine Anwendung jenes auf diese im Urtheil zu ermöglichen, ergibt sich für Kant aus der Ungleichartigkeit beider Vorstellungen. Die Bedingung der logischen Anwendung eines Begriffs auf einen andern ist die Gleichartigkeit beider; die Anwendung selbst geschieht durch Subsumtion der einen Vorstellung unter die andere. Nun ist der Begriff unbestimmt und allgemein, die Anschauung bestimmt und individuell. Wie kann also diese dem Begriff subsumirt, durch ihn bestimmt werden? Ich halte

[1]) II. 757.

die Schwierigkeit in dieser Form für nicht vorhanden, sondern nur durch die unrichtige Auffassung der Allgemeinheit des Begriffs veranlasst. Wer Begriffe für ebenso bestimmte und determinirte Vorstellungen wie die Anschauungen selbst erkennt, nur mit dem Unterschiede, dass jene auf die Verhältnisse der Anschauungen, diese auf die Vereinigung der Empfindungen zur Anschauung gehen, der wird sie zwar als abstracter, einfacher und in so ferne allgemeiner betrachten, als Anschauungen sind, aber nicht als unbestimmter, wie diese. Kant hat augenscheinlich an diesem Puncte, wie noch an andern, der traditionellen Logik zu viele Auctorität eingeräumt; obschon gerade er zu einer richtigeren Theorie des Begriffs die Grundlagen schuf. Er erklärt den Begriff als Regel der Einheit in der Vorstellungsverknüpfung, mithin als bestimmtes, methodisches Verfahren des Denkens. Er führt selbst die reinen Begriffe auf Functionen des Denkens zurück. Functionen sind aber sicher keine unbestimmten Allgemeinheiten.

Dieser richtigen Einsicht ungeachtet blieb Kant in Bezug auf die Allgemeinheit des Begriffs von der Ueberlieferung abhängig, wie der Schematismus beweist. Um die unfassbare Allgemeinheit des Begriffs mit der Individualität der Anschauung auszugleichen, bedarf es nach ihm einer Classe von Zwischengebilden, von Vorstellungen, die die Natur der begrifflichen mit der der anschaulichen theilen: — der Schemata. Irre ich nicht, so sind es gerade diese Schemata, welche im eigentlichen Sinne Begriffe sind und was darüber hinaus liegt, ist nur noch das Wort, das diese Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich irgend fassbare Vorstellung mehr. Das Schema des Dreiecks z. B. soll die Regel oder das Gesetz der Construction dieser Figur sein; nothwendig, um den Gedanken des Dreiecks überhaupt mit der Anschauung eines bestimmten Dreiecks zu vermitteln. Ist aber jener Gedanke ohne das Schema mehr als ein Wort von unvollziehbarem Sinne, das höchstens unser subjectives Schwanken zwischen verschiedenen Bildern von Dreiecken bezeichnet? Das Schema dagegen, die Constructionsregel, kann durch eine Gleichung, durch einen genau definirten Gedanken also, ausgedrückt werden.

Welche Vorstellung sich Kant von der Allgemeinheit des Begriffs gebildet hatte, geht aus seiner Ansicht hervor, dass die Zeitform sich zur Vermittlerrolle zwischen Begriff und Anschauung darbiete. Die Zeit ist nämlich Form der innern und zugleich der äusseren Erfahrung, also ein gemeinsames Merkmal beider, so dass die Zeit etwas vom discursiv Allgemeinen eines Begriffes an sich hat. — Die Schemata nun, welche die logische Bestimmung der Zeit erzeugt, sind nach Kategorien geordnet: die Zahl als Schema der Grösse, der Grad in der Empfindung als Schema der Realität, die Dauer als Schema der Substanz, die Succession in ihrer bestimmten Ordnung als das der Causalität, die Coexistenz in der Zeit als Schema der Gemeinschaft in den Bestimmungen der Substanzen, endlich das Dasein in irgend einer Zeit als schematisirte Möglichkeit, das in einer bestimmten Zeit als Darstellung der Wirklichkeit, das in aller Zeit als Realisirung des Begriffs der Nothwendigkeit. —

Man wird, wie billig, Kant's eigener Begabung für den „Schematismus" die Anerkennung nicht versagen. —

Nicht durch die Allgemeinheit, durch ihre Unabhängigkeit von der Form der Anschauung kennzeichnen sich reine Begriffe. Die begriffliche Synthese von Grund und Folge wird streng logisch ohne Beziehung auf die Zeit gedacht, ebenso, wie Kant zeigte, der Satz des Widerspruchs und die logische Identität. Als Functionen des Vorstellens sind Begriffe natürlich nur in der Zeit möglich, insofern ist die Zeit vom Begriffe untrennbar. Aber das Denkverhältniss selbst, das durch den Begriff ausgedrückt wird, ist seiner Giltigkeit nach unabhängig von der Zeit. Es entsteht nun die Frage: was Begriffsverhältnisse, in Abstraction von Raum und Zeit gedacht, noch bedeuten? Und in dieser Frage scheint Kant Recht zu behalten, wenn er die reinen, gleichsam ausdehnungslosen Denkformen für sich nicht als Erkenntnisse ansieht, wenn er sie nur als Elemente zu möglichen Definitionen, daher selber für undefinirbar erklärt[1]), wenn er desshalb nachzuweisen sucht, dass das Begriffsverhältniss von Grund und Folge

[1]) II. 200.

erst in der Anwendung auf die Zeitform der Entwicklung die Bedeutung des ursächlichen Verhältnisses gewinne, das Verhältniss von Subject und Prädicat erst in der Form des Beharrens gedacht, zum Erkenntnissbegriff der Substanz respective zu den Accidenzen werde. Uebrigens unterschätze man nicht den Werth der reinen Formen des Denkens. Gerade ihre Unabhängigkeit von der Anschauungsart ermöglicht das formal logische Wissen, die Beurtheilungsnorm des positiven.

Zur Detailkritik des Schematismus sei bemerkt, dass der Begriff der Zahl unrichtig abgeleitet wird. Der Umstand, dass die Zahlvorstellung nur in der Zeit vollziehbar ist, welcher Umstand dieser Vorstellung mit allen übrigen gemein ist, macht die Zahl noch nicht zu einem zeitlichen Schema. Die Zahl bezieht sich a priori eben so wohl auf die ruhende Mannigfaltigkeit im Raume wie auf die successiv entwickelte Reihe in der Zeit. Es ist von grösster Wichtigkeit, dass die Zahl dem Raume und der Zeit gemeinsam ist. Die Zahl ist die logisch bestimmte Mannigfaltigkeit überhaupt. Die bestimmende Function des Verstandes ist selber die ursprüngliche Einheit, welche die bestimmten empirischen Einheiten unterscheidet, die Theile verselbstständigt und in ein logisches Zahlensystem vereinigt. Weil die Zahl von den Erscheinungsformen unabhängig ist, gilt sie auch von den Dingen selbst, vermittelt sie das positive Wissen von den Dingen.[1])

Der Schematismus beweist von neuem, dass die Methode Kant's nicht psychologisch ist. Als bewusste Gebilde zeigen die Vorstellungen die Elemente der Anschauung mit den Formen des Begriffs verschmolzen. Jede Vorstellung, sie sei Wahrnehmung oder ein empirischer Begriff, ist durch ihre Anknüpfung an das denkende Bewusstsein begrifflich bestimmt. Nur der theoretische

---

[1]) Nachdem bereits Dühring in seiner gewohnten, scharfsinnigen Weise auf die Bedeutung der absoluten Grössen, der Constanten in der Natur, aufmerksam gemacht hat (in der kritisch. Gesch. d. mech. Principien S. 39 und neuerdings im „Cursus der Philosophie" S. 64; vgl. übrigens auch J. R. Mayer naturwiss. Vorträge S. 33), hat Jevons in seiner ausgezeichneten Abhandlung der Logik und wissenschaftlichen Methodenlehre, the principles of Science, London 1874, I. B. 380 u. ff. der Bedeutung der constanten Zahlen in der Natur eine ausführliche Betrachtung gewidmet.



Gebrauch von Begriff und Anschauung kann sich sondern und es bedarf eines vermittelnden Erkenntnissgrundes ihrer Wiedervereinigung, welchen Kant im zeitlichen Schema findet.

Der „Schematismus“ vollendet die Lehre von den ursprünglichen Begriffen und bildet den Uebergang zu der Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung. In der Bestimung der Zeit durch die Einheitsbegriffe des Denkens erlangen die Kategorien Anwendbarkeit auf die Erfahrung, und zwar desshalb, weil die Zeit allgemeine Form der Erscheinungen ist. — Begriffe sind, als Prädicate, die Principien zu möglichen Urtheilen. Die reinen Erkenntnissbegriffe werden vermittels des Schema zu Grundlagen für Urtheile, deren Giltigkeit durch ihre Beziehung auf die Erfahrung bewiesen werden kann. Urtheile, deren Erkenntnissgrund der Begriff der Erfahrung ist, sind objectiv giltig; ungeachtet ihr Ursprung subjectiv ist. Die Beziehung auf die Erfahrung, ihrer Möglichkeit d. i. ihrer allgemeinen Form nach, verschafft den ursprünglichen Synthesen des Bewusstseins gegenständliche Bedeutung. Der Begriff der Erfahrung ist das Princip synthetischer Erkenntniss a priori. „Erfahrung ist in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnissart, die aller andern wirkliche Bedeutung gibt. Die Erkenntniss a priori „hat nur dadurch Uebereinstimmung mit dem Objecte, dass sie nichts weiter enthält, als was zur Einheit der Erfahrung nothwendig ist.“[1]) Der Begriff der Erfahrung wurde in der Aesthetik und Analytik der Begriffe entwickelt. Raum und Zeit, und die Grundbegriffe des Denkens sind nicht desshalb giltige Vorstellungen, weil sie a priori sind, — in so weit sind sie vielmehr nur subjectiv und ideell; sondern weil sie die Elemente der Erfahrung sind. Und aus eben demselben Grunde der Beziehung auf Erfahrung folgt die Giltigkeit der Grundsätze, die der Verstand von den Dingen postulirt. Synthetische Urtheile a priori haben einzig und allein als mögliche Erfahrungserkenntnisse Giltigkeit. So beruht die Wahrheit der geometrischen Lehrsätze darauf, dass der Raum Bedingung der Erscheinungen ist.[2])

[1]) II. 138.

[2]) Vgl. oben und II. 138 die Stelle: „Ob wir daher gleich von Raum

Kant unterscheidet die Grnndsätze der Erfahrung in mathematische und dynamische. Der letztere Ausdruck will nicht anf Grundsätze zur physischen Dynamik hindeuten, sondern nur anzeigen, dass die unter ihm verstandenen Sätze sich auf nothwendige Verhältnisse der Wahrnehmungen und mittels dieser anf Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen beziehen, so weit dasselbe in der allgemeinen Einheit der Erfahrung vorausbestimmt ist. Sie könnten besser logische Grundsätze heissen, da sie in der Anwendung der Begriffe der Identität und des Grundes auf die Zeitverhältnisse der Erscheinungen bestehen.

Die mathematischen Grundsätze, worunter nicht Grundsätze der Mathematik zn verstehen sind, sondern die Principien der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung, haben die Giltigkeit von Axiomen. Die Form der Erscheinnng kann a priori construirt werden, — ich kann a priori wissen, dass sämmtliche Erscheinungen eine Grösse und einen Grad besitzen d. h. Raum und Zeit erfüllen. Mit intuitiver Gewissheit erkennen wir, dass alle Erscheinungen der Anssenwelt extensive Grössen sind, dass alle Empfindnngen Grade oder intensive Grössen haben. Wir folgern daraus, dass weder das Atom, noch das Leere Gegenstand der Erfahrung sein könne. Sie mögen, was Kant bestreitet, unvermeidliche und wissenschaftlich berechtigte Positionen des Denkens jenseits der Anschaunng und behufs der Erklärnng der Erscheinungen bedeuten; niemals aber können sie selbst zur Anschauung kommen — anch wenn wir uns die Grenzen der Anschaunng beliebig erweitert denken. Zur Erfahrung gehört nicht blos Denken, sondern auch Anschauung; dies wollen Kant's Axiome und Anticipationen der Grössenbestimmung der Erscheinungen besagen. So richtig diese Lehre ist, so künstlich nnd selbst fehlerhaft ist ihre Herleitung aus den Kate-

---

überhaupt und den Gestalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnen, so Vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so, dass wir wirklich hierzu keiner Erfahrung bedürfen, so würde doch dieses Erkenntniss gar nichts (bedeuten), sondern die Beschäftigung mit einem blosen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen anzusehen, daher sich jene reinen synthetischen Urtheile, obzwar nur mittelbar auf mögliche Erfahrung beziehen, und darauf allein die objective Giltigkeit ihrer Synthesis gründen.

gorien der Quantität und Qualität. Wir haben es hier abermals weniger mit der Methode, als mit der Manier Kant's zu thun, seiner Sucht Alles nnter „Titel zu bringen“ und auf das „Prokrustesbett“ der Kategorien zu spannen. Während die Axiome der Anschaunng sich als die einfachen nnd directen Folgerungen der in der Aesthetik erkannten Beschaffenheit von Raum nnd Zeit, als Formen des Auffassens, mithin der Erscheinung der Dinge, herausstellen, werden sie von Kant erst auf dem Umwege durch die Kategorie der Quantität gewonnen. Ohne der innern Schwierigkeit zu gedenken, die sich gegen die Vorstellung eines reinen, der Anschauung baaren Grössenbegriffs erhebt; so ist die Ableitung Kant's auch ans methodischen Gründen zu verwerfen. Die logische Quantität der Urtheile hat mit dem mathematischen Grössenbegriff Nichts gemein, als den in diesem Falle metaphorisch gebrauchten Namen. Der umgekehrte Versuch, statt die logische Quantität zum Princip der mathematischen Grösse zn machen, vielmehr diese zum Princip der Quantificirung der Begriffe und Urtheile, hätte weit eher Berechtigung. Uebrigens ist die Giltigkeit eines Urtheils in vielen oder in allen Fällen mit der Synthesis des Gleichartigen in der Erzeugnng des Grössenbegriffs so wenig einerlei, dass sie kaum eine entfernte Analogie mit ihr zeigt. Es bedarf zur formalen Erzeugung der Grösse ausser der Form des Anschauens nur der Einheitsfunction des Bewusstseins; aber keines besonderen Denkbegriffs. Das: Ich denke ist selber jene gleichartige in aller Synthesis sich erhaltende Vorstellung, welche in die Form der Anschauung Continuität und Einheit bringt.

Noch künstlicher ist der Gedankengang beim zweiten mathematischen Grnndsatze, der die Nothwendigkeit behauptet, dass alle Erscheinungen ihrer Materie, der Empfindung nach, einen Grad haben müssen. Nachdem in der Kategorienlehre der Erkenntnissbegriff der Realität der Behauptung im bejahenden Urtheile gleich gesetzt worden war, eine Gleichung, deren Giltigkeit hier ununtersncht bleihen mag, wird die Kategorie der Realität als Princip einer Anticipation in Betreff der Beschaffenheit der Erscheinungen gebraucht und zwar augenscheinlich nur aus dem

Grunde, weil die Bejahung und Verneinung die Qualität eines Urtheils heisst. Es ist ganz unerfindlich, was die sogenannte Qualität eines Urtheils mit der Qualität der Empfindung zu schaffen habe.

Unter den Grundsätzen der Erfahrung ragen die Sätze der Erhaltung der Substanz der Causalität der Veränderung und des gegenseitigen Zusammenhanges der Erscheinungen nicht nur an Wichtigkeit vor der übrigen bei weitem hervor, sie sind auch nicht blos in der geschichtlichen Entwickelung des Kantischen Kubicismus die bedeutendsten, was namentlich vom Principe der Causalität gilt; sondern zugleich am Besten geeignet, die Beweisart synthetischer Sätze a priori ersichtlich zu machen, wesshalb wir in unserer Darstellung der Methode auf diese Sätze besonderen Nachdruck zu legen haben.

Zunächst ist ihres Unterschiedes von den mathematischen Principien der Erfahrung zu gedenken. Diese Principien gehen auf die Form der Wahrnehmung, jene Grundsätze nur auf Verhältnisse der Wahrnehmungen unter einander und im Ganzen einer einheitlichen Erfahrung. Die Form der Wahrnehmung kann nicht blos im Allgemeinen a priori erkannt, sie kann auch construirt, in einer selbst hervorgerufenen, ideellen Anschauung dargestellt werden, wie es von der Geometrie geschieht. Die Verhältnisse der Wahrnehmungen dagegen können nicht ohne weiteres construirt, sondern, wenn sie überhaupt a priori erkennbar sein sollen, nur gedacht oder begrifflich erkannt werden. In der hervorbringenden Synthese einer Raumanschauung ist es das Bewusstsein selbst, das die gegebenen Eindrücke nach Gesetzen des Raumes zusammenstellt. Die Anwendung der mathematischen Gesetze in der Erfahrung ist intuitiv. Die bestimmte Gestalt ist zwar bedingt durch den Gegenstand der Erscheinung selbst. Aber das Gesetz ihrer Construction zu einer räumlichen Anschauung liegt in der formal vereinigenden Thätigkeit unseres sinnlichen Bewusstseins.

Aus einer gegebenen Wahrnehmung dagegen lässt sich nicht a priori schliessen, welche andere Wahrnehmung ihr folgen werde, welche ihr vorausgegangen sei. Denn das Verhältniss der Wahr-

nehmungen enthält jederzeit das Verhältniss der Dinge selbst, welche der Wahrnehmung zu Grunde liegen. Es mag sein, dass das allgemeine Verhältniss, welches die Relationen der Wahrnehmungen ausserdem zum Bewusstsein überhaupt haben, a priori erkennbar und in allgemeinen Grundsätzen auszudrücken ist. Aber die Anwendung dieser Grundsätze ist immer empirisch bestimmt. Es hängt daher nach der Lehre Kant's von empirischen Kriterien ab, welche Wahrnehmung zur andern sich verhalte wie die Ursache zu ihrer Wirkung, welche Wahrnehmung in der Erscheinung die Substanz ausdrücke, welche Wahrnehmungen zur Gemeinschaft coexistirender Dinge gehören. Die Regeln der empirischen Association geben die Fälle der Anwendung der nur im Allgemeinen a priori erkennbaren, dynamischen Grundsätze her. So ist z. B. die Beständigkeit in der Folge zweier Erscheinungen das empirische Kennzeichen ihrer causalen Verbindung, — so sind Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, Gewicht, empirische Gründe, die Materie als das beharrliche Substrat der Erscheinungen zu erkennen.[1]) Die Bestimmungen nach dem Gesetze der Causalität sind jederzeit zufällig d. i. empirisch bedingt. Wir sehen a priori nur ein, dass einer Veränderung eine Ursache vorangegangen sei, aber nicht welche es war.[2]) Die Gesetze der Causalität, der Substanz und der Gemeinschaft der Substanzen und Vorgänge sind nicht intuitiv sondern nur „discursiv" erkennbar, sie sind nicht von anschaulicher, sondern von logischer Gewissheit, sie haben nicht eigentliche Evidenz, wie die mathematischen Principien, sondern nur die Gewissheit einer begrifflichen Regel. Noch mehr, — da diese Gesetze Verhältnisse des Daseins der Dinge und Veränderungen befassen, nicht Formen ihrer Erscheinung; so gelten sie nur als Analogien nicht als constitutive Principien oder Axiome. Dadurch, dass ich die Materie, auf Grund ihrer empirischen Eigenschaften als die Substanz der Erfahrungen erkenne, habe ich nicht das Wesen der Materie, sondern nur ihr Verhältniss zu meinem Denken erkannt. Ich gebrauche in allen Urtheilen über äussere Dinge die Materie

---

[1]) III. S. 75 §. 30; II. 161, 173, 293. [2]) II. 591.

als das Subject; also ist in jener Erkenntniss nichts weiteres als eine Analogie zu dem Begriffsverhältniss des Subjects in Beziehung auf seine Prädicate ausgedrückt. Die Materie verhält sich zu ihren Eigenschaften und Wirkungen in der Erscheinung, wie sich das Subject eines kategorischen Urtheils zu seinen Prädicaten verhält. Dadurch, dass ein Vorgang als Ursache eines zweiten bezeichnet wird, ist nicht das Wesen dieses Vorganges sondern die Analogie seines Verhältnisses zur Wirkung mit der Consequenz in einem hypothetischen Satze erkannt. Grund und Folge sind dem Zusammenhange der Veränderungen analog, der Satz des zureichenden Grundes der Veränderungen ist eine Analogie der Erfahrung.

Kant will also nicht das Wesen der Causalität erklären, er will auch nicht das wirkliche Verhältniss der Dinge ermitteln, er will nur die Analogie des Verhältnisses ihrer Erscheinungen zu dem begrifflichen Verhältniss des Grundes und der Folge und (was den Satz der Substantialität betrifft) zu dem Verhältniss von Subject und Prädicat zeigen, und den Beweis führen, dass diese Analogien a priori erkennbar sind, als Gründe des Denkens von Gegenständen der Erscheinung. Und er will selbst diese Analogien nur im Allgemeinen beweisen, nicht aber bezweckt er, die besonderen Kriterien ihrer Anwendung anzugeben, als welche jederzeit rein empirisch sind. Dieses Vorhaben seines Beweises muss man im Auge behalten, um denselben ich sage nicht zu kritisiren, sondern nur richtig zu erfassen.

Der Beweis der Analogie stützt sich auf das Ergebniss des Schematismus.

Die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Causalität und Gemeinschaft enthalten die a priori nothwendigen Zeitbestimmungen in der Erfahrung überhaupt. Nun enthält die Zeit sowohl die Möglichkeit des Beharrens als der Entwickelung und des Zugleichseins. Die Bestimmung dieser formalen Möglichkeit zu einer einheitlichen Vorstellung ergibt die Zeitbegriffe der Beharrlichkeit, der Zeitordnung und der Coexistenz, oder der Dauer in Verbindung mit der Form der Veränderung. Durch Unterordnung der Zeitform unter die logische Einheit des Bewusstseins ist diese

Bestimmung derselben nothwendig. Als Vorstellung und nicht blos als subjective Form des Vorstellens betrachtet, ist die Zeit nothwendig in ihren drei Modis der Beharrlichkeit, Succession und Coexistenz bestimmt. Was aber nothwendig von der Vorstellung der Zeit überhaupt gilt, das gilt eben daher auch nothwendig von allem in der Zeit Vorgestellten. Das Dasein der Erscheinungen in der Zeit ist mithin nothwendig nach den Zeitbegriffen bestimmt. Nun drücken die Grundsätze der Analogien der Erfahrung nichts weiter aus als die Anwendung der Zeitbegriffe auf die Erscheinungen; also gelten diese Grundsätze nothwendig von den Erscheinungen, den Gegenständen der Erfahrung. Aber sie gelten von ihnen nur im Allgemeinen; welche besondere Zeitbestimmungen dieser oder jener Relation der Erscheinungen zukommen, folgt nicht a priori aus den Grundsätzen der Zeitbestimmung, sondern nur a posteriori aus dem empirischen, gegebenen Verhältniss der Erscheinungen selbst.

Die Zeit selbst ist nicht wahrnehmbar, sie ist ja nichts für sich Selbstständiges, keine a priori fertige, sondern nur eine ursprünglich erzeugte Vorstellung, die Form der Wahrnehmungen. Also haben die Wahrnehmungen selbst die Bestimmungen der Zeit an sich; die Wahrnehmungen enthalten das Beharrliche im Wechsel, die Zeitordnung in der Folge und das Zugleichsein. Die Nothwendigkeit, dass die Zeitbegriffe und Grundsätze der Zeitverhältnisse giltig sind von den Erscheinungen, folgt daraus, dass die Zeit überhaupt Form der Erscheinung ist. Die Nothwendigkeit, dass diese Begriffe giltig sind von den Objecten der Erscheinungen, ergibt sich aus der Definition des Objects. „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung einer nothwendigen Regel", einer begrifflichen Vereinigung der Momente der Erscheinung, „enthält, ist das Object." Der Gegenstand, abgesehen von seiner Erscheinung, ist der Grund einer begrifflichen Regel der Reproduction seiner Erscheinung. Die Zeitbegriffe sind Bestandtheile objectiver Erkenntniss a priori, weil der Begriff überhaupt das Correlat des Gegenstandes im Bewusstsein ist.

Man kann sich von der Nothwendigkeit und allgemeinen Giltigkeit der Zeibestimmungen durch folgende Beispiele über-

zeugen. Gesetzt, alles sei an sich in dauerlosem Wechsel begriffen — und in der That sieht das geistige Auge des modernen Physikers nirgends absolute Ruhe — so ist doch die beständige Voraussetzung eines Beharrlichen im Wechsel eine nothwendige, schlechthin unvermeidliche Vorstellung, weil die Beharrlichkeit zur Bestimmung der Zeit überhaupt, mithin der Erscheinungen in der Zeit nothwendig gehört, und es unmöglich ist, Veränderung vorzustellen ohne Gegenverhältniss auf ein Beharrliches, das sich verändert. Dadurch allein schon, dass Erscheinungen in die Zeit aufgenommen sind, ist ein beharrliches Substrat der Erscheinungen nothwendig, auch wenn es uns an allen empirischen Kriterien der Beharrlichkeit fehlen würde. Denken wir uns ferner mit Mill die Folge der Dinge ohne jeglichen Zusammenhang, jedes Ereigniss also als einen absoluten, grundlosen Anfang, ohne Ursache und ohne Erfolg — und es ist von vornherein keineswegs gewiss, dass jeder Vorgang immer wieder verursacht sein soll —; so würde dennoch, schon durch die Auffassung jener grund- und zusammenhangslosen Vorgänge in die einzige und einheitliche Zeitvorstellung, ihre Folge bestimmt sein. Die Einheit und Erhaltung des Bewusstseins in der Zeit würde selbst an sich zerstreute Vorgänge verknüpfen zur Einheit der Erfahrung. Den Gesetzen der Bestimmung der allgemeinen Zeit sind die Gegenstände als Erscheinungen nothwendig unterworfen.

Dass durch die obige Reflection wirklich der Nerv des Beweises der Erfahrungsanalogien blos gelegt wurde, geht aus Kant's eigener Erklärung hervor: „Die synthetische Einheit in den Zeitverhältnissen aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz; dass alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen." „Unsere Analogien stellen die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken, als das Verhältniss der Zeit zur Einheit der Apperception".[1]) Die Richtigkeit unserer

---

[1]) II. 153, 181.

Auffassung wird ausserdem durch eine nähere Betrachtung des Beweisganges für die Analogie bestätigt.

Die Argumentation für die Giltigkeit des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz ist im Wesentlichen folgende. Alle Erscheinungen sind in der Zeit, der Form unseres Anschauens. Nun enthält die Zeit sowohl das Zugleichsein als die Folge. Die Zeit selbst wechselt nicht, nur die Erscheinungen kommen und gehen in ihr. Allein die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden. Sie ist Form der Wahrnehmungen. Folglich muss in den Erscheinungen selbst das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt, die Form des Beharrens, vorstellt, und an welchem der Wechsel oder das Zugleichsein durch die Verhältnisse der Erscheinungen zu ihm wahrgenommen werden kann — d. i. die Substanz. Da diese also im Dasein nicht wechseln kann, so ist ihr Quantum unvermehrbar und unverminderbar. Nur in dem Beharrlichen sind Zeitverhältnisse möglich; ohne das Beharrliche käme es zu keiner Zeitvorstellung. So wirklich mithin die empirische Zeitvorstellung selbst ist, so nothwendig findet ihre einzige Bedingung statt; die Vorstellung der Zeit macht die Vorstellung eines Substrates der Zeit nothwendig. Weil das Beharrliche in der Erscheinung die Bedingung ihrer Vorstellung, als eines zeitlichen Gegenstandes ist, so hat der Grundsatz der Beharrlichkeit Giltigkeit für den gesammten Umkreis der Gegenstände der Erfahrung. — Der dogmatische Philosoph beweist den Grundsatz der Beharrlichkeit aus dem Begriffe der Substanz. Diesen Beweis kann man ihm schenken, denn dass die Substanz beharre, liegt schon in ihrem Namen. Der kritische Beweis dagegen zeigt, dass es eine S u b s t a n z g e b e, dass ein beharrliches Substrat nothwendig den Erscheinungen zu Grunde gelegt werden müsse, als Bedingung der Zeitvorstellung überhaupt. Uebrigens beachte man wohl, dass hier nur der „transcendentale" Beweis der Beharrlichkeit angetreten wurde, — nicht der metaphysische für die Beharrlichkeit der M a t e r i e. Es sollte nicht gezeigt werden, dass die Materie jenes beharrliche Substrat der empirischen Zeitvorstellung sei; sondern nur, dass Etwas überhaupt in den Erscheinungen ihr bleibendes Substrat darstelle.

Dass die Materie der bestimmte Gegenstand des Zeitbegriffs der Beharrlichkeit ist, folgt aus empirischen Kriterien. Durch ihre Undurchdringlichkeit, durch die Erhaltung des Gewichts ist sie als das letzte Subject der Erscheinung gekennzeichnet; sie ist das einzige Wirkliche, dessen Beharrlichkeit beobachtet werden kann.[1]) Der transcendentale und eigentlich rein philosophische Beweis der Beharrlichkeit gibt nur den allgemeinen Erkenntnissgrund, die obere Prämisse des metaphysischen an, d. i. des naturwissenschaftlichen Beweises der Erhaltung der Materie.

Die Folgerungen aus dem so erwiesenen Principe der Erhaltung der Substanz drängen sich auf. Sie werden auch von Kant hervorgehoben, obschon ihnen durch die Zweiseitigkeit des Begriffs vom Grunde der Erscheinungen die Spitze abgebrochen wird. Ein Entstehen und Vergehen von Substanz kann in keine mögliche Erfahrung kommen. Der Begriff der Schöpfung und seines Gegentheils, der Vernichtung, ist transcendent und leer. Er überschreitet nicht nur den Bereich denkbarer Erfahrung, er zerstört ihn auch und hebt die Möglichkeit der Erfahrung auf. Denn er widerspricht der Einheit des Denkens und der Zeit, der obersten Bedingung der Erfahrung. Er widerspricht derjenigen Verbindung im Zeitverhältnisse der Erfahrungsobjecte, welche zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig ist.

Den Grundsatz der Causalität hat Kant in der zweiten Auflage bestimmter formulirt. In der früheren Bearbeitung spricht er ihn in der Formel aus: Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt Etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt; in der späteren durch den Satz: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Der zweite Ausdruck hat ausser der grösseren Bestimmtheit noch den Vorzug der Richtigkeit. Denn nicht auf das Geschehen überhaupt, sondern auf die Veränderung des Geschehens zielt das Postulat vom Grunde. Aber obschon die Formel des Gesetzes in keineswegs nebensächlicher Weise geändert wurde, bleibt der Beweis selbst

[1]) II. 293. Ueber den Unterschied des transcendentalen Beweises der Grundgesetze der Natur von metaphysischen, als welcher jederzeit auf bestimmte, empirische Eigenschaften recurriren muss vgl. man V, 308.

im Wesentlichen unverändert. Der Satz, der zu beweisen ist, redet von der Causalität der Veränderung, der Beweis selbst handelt von der Causalität der Folge überhaupt. Der Beweis stimmt nicht zu dem zu beweisenden Satze, — eine bedenkliche Eigenschaft eines Beweises. Zwar heisst es in der einleitenden Erklärung zum Beweise: aller Wechsel, alle Succession der Erscheinungen sei Veränderung; aber dieser Satz ist falsch, die gleichförmige Bewegung z. B. ist Succession und doch keine Veränderung.

Der Beweisgang selbst ist dieser. Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen. Ich verknüpfe also zwei Wahrnehmungen in der Zeitreihe. Nun ist Verknüpfung nicht gegeben, sondern wird hervorgebracht; sie beruht auf der synthetischen Fähigkeit des Bewusstseins. Die Verknüpfung kann nun in der blosen Einbildung vollzogen werden, wobei sie aber willkürlich und unbestimmt ist. Es bleibt unbestimmt, ob in derselben Weise, wie ich sie verbinde, die Zustände im Objecte selbst verbunden sind. Damit die Succession der wahrgenommenen Vorgänge als bestimmte erkannt wird, muss das Verhältniss zwischen ihnen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher und welcher nachher gesetzt werden muss. Eine nothwendige Verknüpfung setzt eine objective Regel voraus, mithin begriffliche Vereinigung, also Beziehung auf die objective Einheit des Bewusstseins. Nun ist der Begriff, der die Zeitfolge überhaupt bestimmt, der Begriff von Ursache und Wirkung. Der vorhergehende Theil der Zeit oder die Erscheinungen in ihm wird als Grund des folgenden gedacht. Durch die Verknüpfung der Zeitfolge der Erscheinungen nach Ursache und Wirkung wird ihre Succession bestimmt: also ist dieses Begriffsverhältniss Bedingung des Erkennens einer bestimmten, d. h. regelmässigen und objectiven Folge. Erscheinungen, die in der Zeit analog wie Grund und Folge verknüpft sind, sind eben dadurch objectiv verbunden.

Ohne Vorstellung einer bestimmten Folge ist keine Erfahrung, d. i. Vorstellung eines Objectes denkbar, jene Vorstellung ist mithin eine Bedingung der Erfahrung, keine Folge derselben; das Gesetz der Causalität begründet Erfahrung und kann daher

nicht aus der Erfahrung stammen. Damit ist aber erst der begriffliche Grund einer Erfahrung von objectiver Succession angegeben. Wie kommt es zur Anwendung des Begriffs von Ursache und Wirkung auf eine Folge der Erscheinungen? Ist diese Anwendung dem Belieben des Subjects überlassen? Oder ist sie die Wirkung blos eines Mechanismus des Bewusstseins? Nach Kant ist weder das eine, noch das andere der Fall. Der Grund der Anwendung liegt in den Erscheinungen selbst, nicht in der blosen Vorstellung, dem subjectiven Zustande des Bewusstseins. Im Gehalte der Erscheinungen ist die Veranlassung oder das Motiv gegeben zur Hervorbringung der Begriffssynthese von Ursache und Wirkung. Wie es überhaupt das Object ist, welches die Einheit des Bewusstseins in bestimmten Fällen nothwendig macht, so ist es auch hier ein objectiver Grund, der diese begriffliche Vereinigung des Denkens hervorruft. Die empirische Wahrnehmung: es geschieht etwas, setzt voraus, dass eine Erscheinung dieser Wahrnehmung vorhergegangen sei; und zwar setzt sie dies nothwendig voraus, weil die leere Zeit gar nicht erscheinen oder empfunden werden kann. Der Wahrnehmung des Geschehens kann keine leere Zeit vorangegangen sein. Jede Apprehension ist eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Dies ist eine allgemeine Bedingung jeder Zeitvorstellung. Nun bemerke ich in besonderen Fällen einen Unterschied des Verhältnisses der Erscheinungen, wornach ihre Reihenfolge bald umkehrbar, bald unveränderlich ist. Ich bemerke, dass A nur auf B folgt, nicht umgekehrt. In der Betrachtung eines ruhenden Objectes im Raume ist die Regel der Auffassung unbestimmt, oder besser, die Auffassung hat keine Regel. Ich kann ein Haus von oben nach unten und von unten nach oben, von rechts nach links und umgekehrt betrachten. Hier ist die Folge der Vorstellungen persönlich oder subjectiv. Dagegen ist die successive Lage eines Schiffes im Strome nicht umkehrbar, ihre Auffassung ist dem Belieben des Betrachters entzogen. Die Ordnung der Wahrnehmungen ist durch die Erscheinung selbst bestimmt, und diese Regel der Succession macht die Reihe der Vorstellungen nothwendig. Sie erweckt den Gedanken der Ursächlichkeit. Nur der Form nach entspringt dieser Gedanke

dem Subjecte, seinen Inhalt nnd den Anlass seiner Entwicklung empfängt er von demjenigen, was in der Erscheinung nicht subjectiv, sondern durch den Gegenstand selber gegeben ist. Mittels dieses Gedankens wird das objective Verhältniss nicht etwa geschaffen, sondern erkannt. Dieser Gedanke ist nicht die Bedingung der Existenz des bestimmten Verhältnisses, sondern die Bedingung seiner Erkenntniss. Daher kann die Erkenntniss der objectiven Folge nicht schon in der blosen Auffassung, sondern erst mit Hilfe des Begriffs der Ursächlichkeit gewonnen werden. Die Erkenntniss der objectiven Folge als solcher richtet sich nach diesem Begriffe, weil vor diesem Begriffe und ausser demselben noch gar keine Vorstellung des Objectes stattfindet. In allen Fällen bestimmter Cansalität ist es nach der ausdrücklichen Lehre Kant's die Ueberlegung über das gegebene Verhältniss der Erscheinungen, die Reflection auf das Datnm der Erfahrung, welche die Anwendung des Causalitätsbegriffes vermitteln muss. Nur der Gedanke der Causalität überhaupt entspringt aus dem Bewusstsein, er ist eine Form der begrifflichen Einheit desselben. Wie überall in der Lehre Kant's, so betrifft auch hier die Apriorität nur die allgemeine Form des Denkens und Anschauens.

Da diese Erklärung der gebräuchlichen, subjectivistischen Auffassung der kritischen Philosophie zuwiderläuft, so ist eine nähere Ausführung derselben am Platze.

Wir haben demnach zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Causalitätsbegriffe und seinen bestimmten Anwendungen, den empirischen Begriffen der Cansalität. Jener Begriff allein ist unabhängig von der Erfahrung einzusehen und entspringt aus der Gesetzlichkeit des Bewusstseins. Dass eine Regelmässigkeit in der Folge der Erscheinungen nothwendig ist, ist ein Gedanke, der in der Form des Bewusstseins selbst begründet ist; aber welche Regelmässigkeit die Erscheinungen befolgen und wie weit ihre Regelmässigkeit reiche, kann nur aus der Erfahrung erkannt werden. Die besonderen Gesetze der Natnr sind von Seiten des Verstandes unbestimmt gelassen.[1]) Aber noch mehr; selbst jener Ge-

[1]) IV. Einleitung u. §. 69 d. Anfang.

danke einer Regelmässigkeit überhaupt würde unentwickelt bleiben, der Verstand würde ein todtes, uns selbst unbekanntes Vermögen sein, zeigten nicht die gegebenen Erscheinungen eine Regelmässigkeit, die zur Anwendung der Denkform auffordert.[1]) Am Stoffe der Erfahrung, ich wiederhole es, entwickelt und bethätigt sich die Form des Denkens — aber sie entwickelt sich nach selbsteigenen Gesetzen des Bewusstseins, den Bedingungen der Vorstellung des Objectes. Wie kommen wir aber zu jenem allge-

---

[1]) II, 87. „Es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände . . dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre.“ Denn die Bedeutung gibt allen Denkbegriffen und Anschauungsformen nach Kant's Lehre nur allein die empirische Anschauung (vgl. II, 137. 187. 199). Die zweite Stelle, die ich oben im Auge hatte und gleichfalls bereits früher angezogen habe, findet sich II, 94. „Das Gesetz der Reproduction setzt aber voraus, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sind, und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge stattfinde, denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemässes zu thun bekommen, also wie ein todtes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüthes verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen . . .“ Weiterhin wird freilich nach einem transcendentalen, die empirischen Gesetze der Reproduction formal umfassenden Reproductionsgesetze geforscht und dasselbe durch die Ueberlegung gefunden, dass Erscheinungen zugleich Vorstellungen also den Formgesetzen des Vorstellens unterworfen sind. Aber dieses transcendentale Gesetz schliesst die empirischen, real begründeten Gesetze auch nur in der Vorstellung ein. Niemand wird Kant des Widersinnes zeihen, dass wir durch das formale Gesetz den Zinnober roth machen; da nach Kant vielmehr die Empfindung und überhaupt die Bestimmtheit der Erscheinung gegeben ist. Der Antheil des Bewusstseins, des Subjectes, in der Erfahrung ist nach dem Kritiker der Erkenntniss durchaus nur ein formaler, niemals ein materieller. Das Stoff setzende und Welt producirende Denken blieb den nachfolgenden Philosophen zu erfinden überlassen.

meinen Begriff der Causalität, welcher allein a priori ist? Wir wissen bereits, durch Anknüpfung der Zeit, in ihrer Form der Succession, an die Einheitsfunction des Denkens nach Grund und Folge. Und hier bewährt es sich abermals, dass der Schlüssel des Causalitätsbeweises im Schematismus liegt. Die Zeit überhaupt ist in ihrer Folge bestimmt und dadurch sind die in die Zeit tretenden Erscheinungen nothwendig — aber zunächst nur im Allgemeinen — bestimmt. „Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt, so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jenes Dasein in der folgenden bestimmen und dass diese als Begebenheiten nicht stattfinden, als so ferne jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.“ Die nothwendige Bestimmung der Zeit in der Einheit des Denkens ist zugleich die allgemeine Bestimmung der zeitlichen Erscheinungen. Diese können nur in einem bestimmten Nacheinander in die Zeit treten, weil die Zeitreihe selbst a priori bestimmt ist. „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das Erste, was er dazu thut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nur dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde.“[1])

Die Zeit überhaupt ist der Ordnung ihrer Entwicklung nach a priori durch den Begriff von Grund und Folge verknüpft, dess-

[1]) II. 169.

halb ist jeder gegenständliche Vorgang in der Zeit im Allgemeinen causal bestimmt. Eine gegenständliche, nicht blos eingebildete Folge ist nach Kant jederzeit causal verbunden. Indem Objecte in die Zeit eintreten, sind sie durch die nothwendige Einheit der Zeitreihe überhaupt in ein ursächliches Verhältniss getreten. Wir wissen a priori, dass das unmittelbar in der Zeit Vorangehende Ursache des unmittelbar Folgenden ist. Wir erkennen dies durch das Bewusstsein der nothwendigen Einheit in der Zeitfolge selbst. So weit reicht nach Kant die Apriorität des Causalitätsgesetzes. Wir wissen dagegen durch Erfahrung allein, welche Erscheinung unmittelbar vor einer andern vorhergeht. Durch die Bestimmtheit in der Wahrnehmung, welche Bestimmtheit gegeben ist, unterscheidet sich die objective Folge der Erscheinungen selbst von der subjectiven bloser Vorstellungen.[1]) Der Uebergang von einer subjectiven zu einer objectiven Zeitbestimmung erfolgt also nach Regeln der empirischen, nicht nach Gesetzen der apriorischen Synthese. Das empirische Kriterium dafür, welcher Vorgang mit einem zweiten causal zu verknüpfen ist, liegt im Zeitinhalte, nicht in der Zeitform. Ich kann in diesen Sätzen nicht den „offenbaren Cirkel“ finden, den Schopenhauer der Kantischen Beweisführung vorwirft. Nur wer, wie Schopenhauer, die Erscheinungen zu blosen Vorstellungen, ja eigentlichen Vorspiegelungen (Maja!) des Subjectes macht und in ihnen den gegenständlichen Factor tilgt, wird diese Sätze unvereinbar finden. „Wie lässt sich Kant's Behauptung, fragt Schopenhauer, dass Objectivität der Succession allein erkannt werde, aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener, dass das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei, blos die Succession sei?“ Die Objectivität überhaupt folgt aus der Bestimmung a priori der Zeitform durch die Einheit des Denkens; die Zeitreihe ist formal genommen bestimmt und dadurch ist Alles,

---

[1]) Auch im obigen Beispiele der Apprehension des Hauses ist die Wahrnehmung objectiv bestimmt, aber nicht causal, d. i. durch ihre Folge, sondern nach dem Gesetz der Gemeinschaft der Theile, d. i. ihrer Coexistenz.

was in ihr erscheint, im Allgemeinen causal verbunden. Aber was erscheint, ist dadurch noch keineswegs bestimmt. Was vorhergeht und was folgt, wird nur durch wirkliche Wahrnehmung erkannt; also ist das empirische Kriterium der Anwendung des Causalverhältnisses allerdings, wie Kant lehrt, die wahrgenommene Folge.

Kant's Auffassung der Causalität hat grosse Aehnlichkeit mit derjenigen Mill's. Auch nach Mill ist Ursache das unmittelbare Antecedens, Wirkung das unmittelbare Consequens. Nur gibt Kant den Grund an, warum das directe und beständige Antecedens ohne Weiteres die Ursache des Consequens sei. Der vorhergehende Theil der erfüllten Zeit ist Grund des folgenden, weil die Zeitordnung überhaupt in der Einheit des Denkens nach Grund und Folge verbunden ist.

Gegen diese Auffassung des Causalitätsgesetzes durch Kant erhebt sich jedoch ein sachliches Bedenken, dem bereits Schopenhauer, dessen Einwendung gegen die Form des Beweises wir nicht stichhaltig fanden, Ausdruck gegeben hat. „Erscheinungen können sehr wohl auf einander folgen, ohne aus einander zu erfolgen.“[1] Nicht die Folge überhaupt, sondern die Veränderung der Folge ist causal zu begründen. Wir mögen immerhin die objective Folge der Erscheinungen im Allgemeinen in der nothwendigen Continuität der Zeitreihe begründet erkennen; aber damit allein haben wir noch keine causale Verknüpfung erkannt. Wer die Bewegung als ursprüngliche Eigenschaft der Elemente der Materie anerkennt, wird nach keiner Ursache der Bewegung, sondern der Veränderung der Bewegung forschen. Eine gleichförmige Folge von Erscheinungen verlangt keine Begründung. Sie ist ein Gegenstand des Wissens, kein Problem des Erklärens. Den weittragenden Folgerungen aus jener vollkommen begründeten Einwendung Schopenhauer's gegen die Causalitätstheorie Kant's werden wir im zweiten Theile dieser Schrift nachgehen und zu beweisen versuchen, dass der Satz des zureichenden Grundes der Veränderung keine Bedingung der Vorstellung der Gegenstände

---

[1]) Schopenhauer: die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, S. 87.

sei, sondern ein Princip ihrer Erklärung, welches zunächst subjectiv ist, wie etwa das Princip des Zweckes.

Die „Postulate des empirischen Denkens" erwägen die Bedingungen des Erkennens nach seiner subjectiven Seite, sie zeigen den Unterschied zwischen blosem Denken und Erkennen eines Gegenstandes, sie sind die Definitionen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung. Es wird ausgeführt, dass die Möglichkeit eines Gedankens noch nicht die Vorstellung eines möglichen Dinges sei, weil zu dieser ausser der Uebereinstimmung mit den Bedingungen des Denkens noch die mit den Bedingungen des Anschauens gehört. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und dem Begriffe nach, übereinkommt, ist möglich." Die Wirklichkeit einer Vorstellung besteht in ihrem unmittelbaren und mittelbaren Zusammenhange mit der Empfindung und den empirischen Verhältnissen der Anschauung, also den materialen Bedingungen der Erfahrung. Die Nothwendigkeit endlich entsteht durch den Zusammenhang einer Vorstellung mit der Wirklichkeit nach allgemeinen Erfahrungsgesetzen; da aber nicht die Existenz selbst, sondern nur das Dasein ihrer Wirkungen nach allgemeinen Gesetzen erkannt werden kann, so ist die Nothwendigkeit auf die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem Gesetze der Causalität eingeschränkt.[1]) Nothwendig sein und Wirkung einer Ursache sein, ist auch nach Kant ein Wechselbegriff. — Der Beweisgang der Postulate hat nichts methodisch Eigenthümliches und kann daher in der Darstellung der Methode übergangen werden.

Das Charakteristische in dem Beweisverfahren der Grundsätze besteht darin, dass der Beweis nicht direct aus Begriffen geführt wird. Es wird nicht gezeigt, „dass der gegebene Begriff geradezu auf einen andern führe", dass z. B. der Gedanke der Substanz mit dem Gedanken der Beharrlichkeit verbunden sei. Ein derartiger Beweis würde nicht aus dem formal logischen Denken herauskommen, er würde sich beständig im Kreise der Begriffe drehen, ohne ihre reale Bedeutung begründen zu können.

---

[1]) II. 190.

Es wird vielmehr gezeigt, dass eine bestimmte Gedankenverbindung auf Grund der Zeitanschauung zur Form der Erfahrung nothwendig gehöre. In der Nachweisung des Zusammenhangs der synthetischen Sätze a priori mit dem Begriff der Erfahrung, in der Darlegung derselben als begrifflicher Bestandtheile der allgemeinen Form der Erfahrung, besteht der kritische oder transcendentale Beweis der Giltigkeit des A-priori. Jene Sätze erweisen sich schliesslich als Ausdruck der Synthesen des Bewusstseins in der Erfahrung und werden durch das Factum der Erfahrung verificirt.

4. Die Lehre von der Erscheinung und ihrem Correlate, dem Dinge an sich selbst, gehört zu den dunkelsten und am meisten bestrittenen Theilen des Kriticismus Kant's. Seit dem Angriffe, den der Aenesidemus von Schulze gegen die Schlüssigkeit dieser Lehre unternahm und dem „hyperkritischen" Versuche Beck's, das „Ding an sich" zu beseitigen, es in ein Product des „ursprünglichen", uns selber unbewussten Vorstellens zu verflüchtigen, hat der philosophische Streit um das „Ding an sich" nicht geruht, worüber Büchner in launige Verse ausbrach, nicht bemerkend, dass der Materialismus mehr, als er zu rechtfertigen vermag, mit dem „Ding an sich" zu schaffen hat. Selbst Schopenhauer, der gründliche Schüler Kant's, hielt unter dem Einflusse Schulze's, noch mehr aber unter der Einwirkung der geistigen Atmosphäre der Romantik in Deutschland mit ihrer Philosophie der Weltproducirung aus dem Ich, stehend, die Ableitung des „Dinges an sich" für gründlich verfehlt. Und einer der neuesten Ausleger Kant's verwandelt die Conception des „Dinges an sich", ähnlich wie Beck, in einen Grenzbegriff, den sich das Bewusstsein selbst setzt, nur dass er dabei dem ursprünglichen Vorstellen den bestimmteren Begriff des Vorstellungsmechanismus substituirt.

Zunächst ist festzustellen, dass Kant die Existenz der Dinge an sich unumwunden und in der strengsten Bedeutung des Wortes: Existenz lehrt. Das Dasein der Dinge, unabhängig vom Bewusstsein, ist gegeben. Der kritische Idealismus, der im Grunde „das Gegentheil des Idealismus in der recipirten Bedeutung des Wortes" ist, bezweifelt nicht wie der problematische das Dasein

von Dingen, noch hebt er es, wie der dogmatische, auf. Er dringt vielmehr daranf, dass unseren Vorstellungen änsserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge entsprechen. Er lehrt, dass der „äussere Sinn" wirklich, nicht eingebildet sei, dass er wirkliche Dinge ergreife, wenn schon seine Vorstellungen, die räumlichen Anschauungen, nur Erscheinungen der Dinge sind. Und er widerlegt durch die Wirklichkeit der Wahrnehmung, durch ihre reale, auf Dinge gehende Bedeutung den Idealismus. Er „lässt also den Sachen ihre Wirklichkeit", nur ihre Vorstellung schränkt er auf Erscheinungen der Sachen an. Die Erscheinung ist Vorstellung „eines zwar unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes", dessen Existenz mithin „nicht wie beim eigentlichen Idealismus aufgehoben wird." Die Kritik lehrt dasselbe Object in zweierlei Bedeutung nehmen, als Erscheinung und als Ding an sich. Das Ding an sich ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung. Wir müssen „eben dieselben Gegenstände, als Dinge an sich selbst denken, wenn wir sie auch als solche nicht erkennen können. Denn sonst würde der nngereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Im Begriffe der Erscheinung liegt schon der Begriff des Dinges selbst. „Der Verstand eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu." Ist also jener Begriff giltig, so ist damit die Existenz der Dinge bewiesen. Alles, was in der Vorstellung nicht aus der reinen Erkenntnissform stammt, also die Bestimmheit der Vorstellung ist begründet durch die Dinge selbst. Nun setzt selbst die Anwendung der Vorstellnngsform die Existenz der Dinge voraus. Eindrücke der Sinne, die nicht dnrch Selbstaffection erzeugt sind, setzen das Vorstellen in Thätigkeit. Die „Receptivität", die sinnliche Empfänglichkeit beweist schon an sich selbst das Dasein der Dinge. Daher ist es „die beständige Lehre der Kritik, dass die Gegenstände, als Dinge an sich selbst, den Stoff zu empirischen Anschauungen geben, dass sie den Grund enthalten, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen." Und endlich ist die blose Anerkennung besonderer, vom Verstande unabhängiger, also für ihn zufälliger Gesetze der

Natur, und bestimmter aus dem Vorstellungsschema und seiner ideellen Gestaltung durch die mathematische Phantasie nicht begreiflicher Gestalten ein genügender Beweis, dass Kants Idealismus der Erscheinungen den Realismus der Dinge zu Grunde legt, dass die Erkenntnisskritik auf einer Wirklichkeitslehre aufgebaut ist, dass diejenigen, welche die Kritik subjectivistisch verstanden und fortgebildet haben, nicht den Bahnen Kants folgten, denen nur die wirklich nachwandeln, welche den realistischen Grund seiner Philosophie noch mehr zu befestigen und tiefer zu legen suchen.

Was bedeutet der methodische Begriff der Erscheinung?

Erscheinung bedeutet das Verhältniss des Dinges selbst zum Subjecte. Dasjenige, was nicht am Objecte wie es an sich ist, jederzeit aber in seinem Verhältnisse zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des Objectes unzertrennlich ist, ist Erscheinung.[1] „In der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjectes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selbst (!) als Object an sich unterschieden wird“.[2] Nur die Vorstellungsart also ist ideell und macht, dass wir die Dinge als Erscheinungen erkennen. Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten, eine nach dem Subjecte gekehrte: die Vorstellungsform, und eine nach dem Objecte selbst gewendete: die Bestimmung der Vorstellungsform zu einer wirklichen Anschauung. Nur der Antheil des Subjectes an der Erfahrung verwandelt die Dinge durch ihre Auffassung und Erkenntniss in Erscheinungen. Mittels des subjectiv-objectiven Begriffs der Erscheinung schränkt Kant einerseits den Dogmatismus des Denkens ein. Dieser wähnte mit puren Begriffen an die Dinge selbst zu kommen. Andrerseits widerlegt er durch ihn den Idealismus, welcher die Dinge beseitigte und in blose Vorstellungen auflöste. Die Idealität des allgemeinen Raumes

[1]) II, 718. [2]) ebenda.

und der reinen Zeit begründet und erschöpft zugleich, wie früher ausgeführt wurde, den sogenannten Idealismus, richtiger Phänomenalismus Kants. Weil Raum nnd Zeit Vorstellungsformen sind, so sind sie an sich, d. h. ohne Anwendung auf die gegebenen Eindrücke der Dinge, nur Ideen. Weil sie aber sinnliche, nicht schöpferische, oder „intellectuelle" Anschauungsformen, weil sie die Formen der Vereinigung der Empfindungen zu Anschauungen sind; so liegt schon in der Wirklichkeit einer räumlichen nnd zeitlichen Vorstellung die Wirklichkeit von Dingen an sich selbst eingeschlossen. Wenn ich also sage: die Vorstellungsart des Raumes überhaupt ist subjectiv, mithin Alles im Raum Vorgestellte, so weit es dies ist, selber nur Vorstellung an sich nicht weiter erkennbarer Dinge; so habe ich damit nicht diese Dinge ihrer Existenz nach bezweifelt oder vernichtet, sondern nur ihrer Vorstellung nach für Erscheinungen erklärt. Und wenn ich selbst behaupte, mit der Wegnahme des Subjectes schwindet die ganze Körperwelt, die nichts ist, als ein Inbegriff von Modificationen des räumlichen Vorstellens, dahin; so habe ich damit das Substrat der Körperwelt und den Grund der bestimmten Besonderungen meines Auffassens desselben nicht mit aufgehoben. Um über die eigentliche Meinung Kants keinen Zweifel übrig zu lassen, betrachten wir gerade diejenigen Stellen der ersten Auflage der Vernunftkritik, welche von jeher für die Verkündigung eines reinen Idealismus gegolten haben. In den „Paralogismen" lehrt der Kritiker des Seelendings: der eigentliche Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern, als der äussern Anschauung unbekannt.[1]) Das heisst nicht: er existirt nicht, sondern wir erkennen ihn nicht, weil zum Erkennen nicht der blose, unbestimmte Begriff seiner Existenz genügt, sondern Anschauung hinzu kommen muss, als welche bei uns sinnlich, mithin ihr (der Anschauung) Gegenstand Erscheinnng ist. „Das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich

[1]) II, 298.

selbst: sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.[1]) Daher ist es möglich, dass derselbe Gegenstand, welcher Träger äusserer, räumlicher Erscheinungen ist, auch der Träger der Phänomene des Bewusstseins ist[2]) —, ein monistischer Gedanke Kant's, der seither immer mehr nach wissenschaftlicher Durchbildung ringt. Schopenhauer hat übersehen, dass der vierte Paralogismus die Widerlegung der Idealität des äusseren Verhältnisses, also die Widerlegung des skeptischen Idealismus, des Zweifels an der Wirklichkeit der Dinge enthält, und dass diese Widerlegung auf Grund der Idealität aller Erscheinungen und mit denselben Argumenten erfolgt, die in der von ihm so bitter getadelten „Widerlegung des Idealismus“ (der zweiten Auflage) gebraucht werden. Es wird an beiden Orten gezeigt, dass äussere Wahrnehmungen so gut das Dasein wirklicher Dinge bezeichnen, wie die Selbsterfassung die eigene Existenz beweist. Beide Bearbeitungen lehren die Wirklichkeit der äusseren Wahrnehmung, die unmittelbare Gewissheit der Existenz der Dinge; beide, obschon die spätere bestimmter, die Zusammengehörigkeit der äussern und innern Erfahrung im Gegensatz zu der idealistischen Lehre der Abhängigkeit jener von dieser. Weil alle Wahrnehmungen die inneren, wie die äusseren blos unserer Sinnlichkeit anhängen; so beweist die äussere Wahrnehmung ebenso zweifellos und direct wie die innere das Dasein der Dinge. Denn daran, dass die innere meine Existenz

---

[1]) II, 303.

[2]) II, 289 ... mithin kann ich annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äussere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich ein Subject sei, was ... denkt.“

und nicht blos den Schein meiner Existenz beweist, ist für Kant kein Zweifel. Nur der Bewohner Bedlams hält sich für den „Niemand". Die Idealität aller Erscheinungen hebt die falsche Bedenklichkeit des psychologischen Subjectivisten auf. Der Gedankengang Kants in der Widerlegung des Idealismus ist dieser. Das Ausser uns sein hat eine doppelte Bedeutung, es bedeutet die von uns unabhängige und unterschiedene Existenz der Dinge an sich selbst und dasjenige, was zur äussern Erscheinung der Dinge gehört: ihre Vorstellung im Raume. Die psychologische Frage nach der Realität bezieht sich nicht direct auf die Existenz, sondern auf die Vorstellung der Existenz. Ist diese Vorstellung wirklich oder eingebildet, hat sie reale oder ausschliesslich subjective Bedeutung? Nun stellt die Wahrnehmung ohne Zweifel etwas Wirkliches im Raume vor. Das Reale der Anschauung, ausgedrückt in der Bestimmtheit unserer Vorstellung, „kann man a priori nicht erdenken, und ohne Wirkliches würde gar nichts, auch keine Erscheinung vorgestellt". Zwar ist der Raum und sind mithin die räumlichen Vorstellungen in uns, als unsre Vorstellungsart und deren Bestimmungen. Aber eben desshalb beweist die äussere Wahrnehmung unmittelbar eine Wirklichkeit im Raume. Wären nämlich äussere Gegenstände (in dieser ihrer Qualität als äussere) nicht Erscheinungen, wäre der Raum nicht Vorstellungsform der Dinge, so würde „es schlechterdings unmöglich sein zu begreifen", wie wir zur Erkenntniss der Wirklichkeit der Dinge gelangen. Nur dann ist diese Wirklichkeit nicht nur zu begreifen, sondern unmittelbar gegeben, wenn räumliche Vorstellungen Erscheinungen der Dinge sind, wenn das ausser uns sein im räumlichen Sinne zur Form ihrer Erscheinung in uns gehört, weil wir ja nicht im eigentlichen Sinne ausser uns empfinden können.

Die Idealität der Raumform ist das einzige Mittel, die Realität von uns unterschiedener Dinge zu beweisen. „Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen,

auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blosem Schein herabsetzte, ja es musste sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen."[1])

Wie hat Kant das „Ding an sich" aus der Erscheinung, deren Begriff wir festgestellt haben, abgeleitet? — Obschon die bisherige Auseinandersetzung die Beantwortung dieser Frage eingeschlossen enthält, so sei mir erlaubt, noch ihre unübertrefflich klare Erörterung durch Schopenhauer aus seiner späteren, der Anerkennung der Wirklichkeit sich zuneigenden Periode herzusetzen, und an diese die eigenen Bemerkungen zu knüpfen. „Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermaassen. Nach Kant's Entdeckungen nämlich enthält unsre empirische Erkenntniss ein Element, welches nachweisbar subjectiven Ursprungs ist und ein anderes, von dem dieses nicht gilt; dieses letztere bleibt also objectiv, weil kein Grund ist, es für subjectiv zu halten. Demgemäss leugnet Kant's transcendentaler Idealismus das objective Wesen der Dinge, oder die von unsrer Auffassung unabhängige Realität derselben, zwar soweit, als das a priori in unserer Erkenntniss sich erstreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, lässt er demnach bestehen, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori construiren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h.

---

[1]) II. 719.

der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern blos die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es. Das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der empirische Gehalt der Erscheinungen d. i. jede nähere Bestimmung derselben nicht anders als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst, als Aeusserungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium aller jener apriorischen Formen hindurch. Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, . . . ist demnach der Stoff der Erscheinungswelt im Gegensatz ihrer Form. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten . . . Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen fliessenden noch übrig bleibt . . . . dabei aber auch andrerseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjectes ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinungen dem Dinge an sich selbst zu lassen. . . . Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isoliren und von den a priori gewissen getrennt . . . auffassen können . ., so lehrt Kant, dass wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen. . . . Höchstens lässt sich noch sagen: da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen ohne Unterschied zukommen, . . die Dinge aber doch bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das was diese Unterschiede, also die specifische Verschiedenheit der Dinge bestimmt, das Ding an sich selbst."[1]) Obiges „höchstens" kennzeichnet den Philosophen der apriorischen Schule; denn was mit diesem Ausdruck der Geringschätzung gemeint ist — stellt sich näher besehen, als der gesammte Stoff der positiven Wissenschaften heraus.

Die Sache so angesehen, fährt Schopenhauer fort, scheint Kant's Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet

[1]) Parerga und Paralipomena I. B. (2. Aufl.) 99.

der Subjectivität der Erkenntnissformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch erklärt sich Schopenhauer sogleich darauf gegen die Voraussetzung Kant's und zwar aus dem Grunde, weil eine nähere Prüfung des Gehaltes aller Erscheinungen ergebe, dass derselbe in unserer eigenen Sinnesempfindung bestehe, welche durch „die Verstandesfunction der Causalität" in Vorstellungen von Dingen umgesetzt werde. Nun sieht aber Jeder, der nicht von der vorgefassten Meinung des Subjectivismus eingenommen ist, sofort, dass genau dieselbe Argumentation auch für die Empfindung gelte. Die Subjectivität der Empfindung betrifft einzig und allein ihre Beschaffenheit, ja genauer zu reden gar nur das Gefühl, das jede Empfindung begleitet. Aus dieser in uns liegenden Möglichkeit in einer gewissen, durch die Natur unserer Sinnlichkeit gegebenen Beschaffenheit erregt zu werden, folgt weder die bestimmte Intensität, der Grad der wirklichen Empfindung, noch das Eintreten gerade dieser bestimmten Modification unserer Sinnlichkeit. Es folgt a priori aus der Beschaffenheit der Empfindung nicht wie stark ich in diesem Augenblicke empfinde und dass ich nun roth, nun blau empfinde. Die Bestimmung dieser a priori unbestimmt gelassenen Möglichkeiten weist ebenso zweifellos und noch directer auf Existenzen hin, die von unserem eigenen subjectiven Dasein unterschieden sind, wie die Bestimmung der Erkenntnissformen. Die Bestimmtheit des Grades und der Qualität sind objective Elemente in der Empfindung, Bestandtheile der Erscheinung, d. i. der Wirkung der Dinge auf uns — und der obige Beweisgang ist mithin richtig, ja unvermeidlich auch von der Empfindung. Kant wusste übrigens wohl und bemerkte es, dass die Empfindung die Materie unserer Anschauung bilde, welche der Materie der Erscheinung blos correspondirt.

Es ist von Wichtigkeit, dass Schopenhauer der Meinung, die er selber früher getheilt hatte, entgegentritt, Kant habe die Existenz der Dinge an sich durch einen Causalitätsschluss abgeleitet. Ich kann übrigens auch bei dieser Meinung den Widerspruch, in den sich die vermeintliche Ableitung mit der Lehre von der ausschliesslich phänomenalen Giltigkeit des Grundsatzes der Causa-

lität verwickelt haben soll, nicht finden. Kant unterscheidet bestimmt den Grundsatz der Causalität vom Causalitätsbegriffe, und schränkt nur den ersteren auf Erscheinungen ein. Das Gesetz der Causalität ist die Anwendung des Begriffs der Causalität auf die Zeitfolge und daher von nur phänomenaler Bedeutung. Der Begriff bleibt auch ohne die Beziehung auf die Zeit giltig, obschon er dann unbestimmt wird. Er eignet sich dann nur mehr zum Denken, zwar zum giltigen Denken der Dinge, aber nicht mehr zu ihrer Anschauung. Die Erkenntniss also ist durch den blosen Begriff unvollständig, aber sie ist nicht unrichtig. „Der Begriff der Causalität kann auf Gegenstände angewandt werden, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden, wie wohl er im letzteren Falle keine bestimmte, theoretische Bedeutung hat, sondern blos ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke von einem Objecte überhaupt ist. — Wenn Etwas (zur bestimmten Erkenntniss) noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung der Kategorien und namentlich der der Causalität auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, ... indessen doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt und dieser auch von Noumenen gebraucht werden kann ... Die reinen Begriffe können auf Dinge, als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden.“ [1])

Durch Unterscheidung des Begriffs vom Grundsatze der Causalität kann der beständig wiederholte Einwurf Jakobis entkräftet werden.

Indessen hat Kant die Dinge an sich nicht auf diesem Wege ermittelt. Er hat sie überhaupt nicht erschlossen, wie Schopenhauer richtig sah. Zwar lässt er das sinnliche Bewusstsein von Gegenständen „afficirt“ werden und unsere Vernunft, als Wille, causal sein, er bezeichnet die Dinge als Grund der Erscheinungen, kurz, er schreibt ihnen und der Vernunft Causalität zu und lehrt nur, dass nicht diese Causalität selbst, sondern die Analogie von ihr in der Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt erkennbar sei. Aber der Nachweis der Existenz

[1]) VIII, 157. 170—174.

der Dinge liegt in diesen Erklärungen nicht, vielmehr ihre Voraussetzung. Die Anerkennung der Dinge ergab sich für Kant aus der Analyse der Vorstellungen und der Prüfung der Beschaffenheit der Vorstellungselemente. Der kritische Beweisgang trifft zunächst nicht auf die Frage der Existenz der Dinge. Die Aufgabe der Kritik ist nicht der Beweis des Daseins, sondern der Erkennbarkeit der Dinge und zwar ihrer Erkennbarkeit a priori, aus blosen Begriffen. Dabei bleibt vorerst auch die empirische Erkenntniss ausser Spiel, — obschon diese nothwendig mit der Begründung der apriorischen, von welcher sie ja umfasst wird, mit begründet werden musste. Wir haben demnach nicht zu fragen: hat die Kritik die Existenz von Dingen bewiesen? Vielmehr haben wir zu fragen: wird durch die Ergebnisse der Kritik die Existenz der Dinge zweifelhaft oder gar widerlegt? Und die Entscheidung dieser Frage kann nicht schwer fallen. Dadurch, dass bewiesen wird, die Erkenntnissformen, sowohl die des Anschauens als des Denkens, entspringen im Subjecte, ist nicht bewiesen, dass auch der Erkenntnissinhalt seinen Ursprung vom Subjecte nimmt. Im Gegentheile; wenn bewiesen werden kann, dass das Wissen a priori, das dem Subjecte entstammende Wissen, nur die Form des Erkennens betrifft, so ist damit allein schon bewiesen, dass der Inhalt des Erkennens von einer Existenz herrühren muss, die von derjenigen des Subjectes verschieden und unabhängig ist. Nun führt die Kritik in der That diesen Beweis, sie zeigt, dass wir nur formale Erkenntniss a priori aus uns erzeugen; also beweist sie unter Einem die unabhängige, von uns unterschiedene Existenz der Dinge. Ausser aus diesem allgemeinen Grunde, der, wie gesagt, für sich genügte, das Dasein der Dinge nachzuweisen, ergibt sich dasselbe noch aus einer näheren Betrachtung der Beschaffenheit der Erkenntnissformen. Die Anschauungsformen sind receptiv, nicht productiv. Raum und Zeit können von den sinnlichen Eindrücken, deren Vereinigungsform sie sind, nicht getrennt werden; die reine Anschauung ist Form der empirischen. Durch logische Bestimmung des Raumschemas schaffen wir keinen physischen Körper, so wenig wir aus dem blosen Schema die gegebene Gestalt eines Dinges begreifen können. Die

Receptivität, die der Empfindung und der formalen Verknüpfung der Empfindungen wesentlich ist, bezeugt das Dasein der Dinge selbst. Die Analyse der sinnlichen Vorstellungen führt mithin zum Ergebnisse, dass Dinge sind.

Das „Ding an sich" bezeichnet Kant als Grund der Erscheinung. Dieser Ausdruck bedeutet zugleich die Bestimmtheit des Daseins und die Unbestimmtheit unserer Erkenntniss der Dinge selbst. Um das der Erscheinung zu Grunde Liegende als Ursache zu erkennen, müsste es seiner Erscheinung in der Zeit vorangehen; um es als Substanz vorstellen zu können, müsste es im Raume zu beobachten sein. Aber das Ding selbst geht nicht seiner Erscheinung der Zeit nach voran und im Raume sind seine Wirkungen, nicht es selbst anzutreffen. So erklärt sich die Bezeichnung des Dinges als des Grundes der Phänomene. Die Frage, welche Kant zunächst nur in „Absicht auf eine transcendentale Theologie" aufwirft: „ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte?" ist allgemein zu stellen. Und die Antwort lautet: „ohne Zweifel; denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transcendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein." Wenn wir aber nun weiter fragen: ist dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, nothwendig u. s. w., so ist die Antwort, dass diese Frage desshalb keine Bedeutung habe, weil die Kategorien, durch die wir uns einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuchten, von keinem andern bestimmten Gebrauche sind, als dem empirischen, der auf Erscheinungen, aber nicht auf den Grund der Erscheinungen geht. Was ist die Realität, losgelöst von der Empfindung, der Wirkung des Dinges? Was die Substanz ohne Beziehung auf Zeit und Raum, was die Causalität, getrennt von der Zeitfolge der Veränderung, was bedeutet Nothwendigkeit ausser der causalen Abfolge der Erscheinungen? Es sind Formen des Wissens, keine Erkenntnisse, Functionen zu möglichen Erkenntnissen, noch nicht diese selbst. Ueber die Erfahrung hinaus gibt es keine positive Erkenntniss, d. i. mit Anschauung verbundene Begriffe. Das logische Wissen

allein reicht nur zur positiven Grenze der Erscheinungen, ohne darüber hinaus einen Gegenstand bestimmen zu können. Das Ding an sich ist der diesseits der Anschauung liegende, nicht anschaulich vorstellbare, sondern nur denknothwendige Grund der Erscheinung. Es ist nothwendig, Dinge selbst zu denken, — die empirischen Anschauungen sind real begründet; aber es ist unmöglich, das Erkennen über die Anschauung der Dinge hinaus zu erweitern, denn jede synthetische Erkenntniss ist Begriffsverbindung durch Anschauung.

Aus unserer Erörterung der methodischen Begriffe der Erscheinung und ihres Correlates, des Dinges an sich, hat sich ergeben, dass Kant das Dasein der Dinge auf das Unzweideutigste lehrte, und zwar nicht blos, weil es an einem Grunde fehlte, dasselbe aufzuheben, sondern, weil durch die Untersuchung des apriorischen Wissens und seiner Beschaffenheit sich das Dasein der Dinge als gegründet herausstellte. Wir fanden also: dass die Lehre Kant's in Bezug auf die Frage der Existenz der Dinge positiv und entscheidend sei, dass der Subjectivismus von Kant niemals auf das Sein selbst ausgedehnt wurde, oder dass, um die öfters gebrauchte Formel zu wiederholen, die Idealität der Anschauungsformen die Realität der Dinge nicht ausschliesse, sondern begründe.

Hat aber nicht Kant selbst das Noumenon nur im negativen Sinne zugelassen, es als blosen Grenzbegriff betrachtet, in seiner positiven Bedeutung dagegen — wenigstens in der theoretischen Philosophie — für problematisch erklärt? Spricht er nicht selber unumwunden aus: „die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena kann gar nicht zugelassen werden, — sondern nur die Eintheilung der Begriffe in sinnliche und intellectuelle?“ Es scheint demnach, wir seien hier entweder auf eine Unvereinbarkeit der Vorstellungen Kant's unter sich gestossen oder wir haben es mit einer subjectiven Unvereinbarkeit unserer Auffassung mit seiner Lehre zu thun. Ich behaupte jedoch, das Noumenon und das Ding an sich seien gar nicht gleich bedeutend; jenes sei eine nähere Bestimmung dieses, eine Bestimmung, welche lediglich im Ausblicke auf die praktische Philo-

sophie zum Begriff des Dinges an sich selbst hinzugefügt wurde. In der dafür entscheidenden Stelle des „Hauptstückes von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" wird das Noumenon definirt: als Gegenstand des Verstandes, der gleichwohl einer anderen Anschauung gegeben werden könne, als es unsere sinnliche ist, als Gegenstand coram intuitu intellectuali! Und diesen Begriff erklärt Kant für problematisch, weil ein anschauender Verstand, das subjective Correlat desselben, selbst nur ein „Problem" sei.

Die Conception dieser Vorstellung enthält zwar keinen Widerspruch, weil wir nicht beweisen können, dass unsere Form anzuschauen die einzige Anschauungsart sei. Aber sie ist leer, weil das Gegentheil ebenso unbeweisbar ist. Es scheint, dass der Grund unserer sinnlichen Vorstellungen, eben weil er selbst nicht angeschaut werden kann, möglicher Weise den Gegenstand einer andern, irgend wie beschaffenen Anschauungsart bilden könne. Aber es scheint dies auch nur. Durch die Theorie von Raum und Zeit als subjectiven Vorstellungsformen der Dinge wird diese Annahme keineswegs bewiesen, nicht einmal wahrscheinlich gemacht, sondern blos ermöglicht. Wenn wir also schliessen, dass die Dinge selbst, deren Erscheinungen wir erkennen, und vielleicht noch andere unsern Sinnen entzogene Dinge, die Objecte einer „ausserordentlichen Erkenntniss", eines Verstandes, der ohne Sinne anschaut, abgeben mögen; so ist dieser Gedanke ein bloses Spiel mit Möglichkeiten. Er ist ein leerer Gedanke, ohne alle Bedeutung für das theoretische Erkennen. „Wenn wir unter Noumenon blos ein Ding verstehen, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer sinnlichen Anschauungsart abstrahiren", so wird sein Begriff nur negativ bestimmt, es ist ein Noumenon „im negativen Verstande". Die Giltigkeit dieses Begriffes folgt aus der kritischen Raum- und Zeitlehre. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande." Das heisst: die transcendentale Aesthetik lehrt, das Ding selbst als an sich frei von den Vorstellungsformen der sinnlichen Anschauung zu denken, es in Abstraction von diesen Formen zu begreifen. Sie

negirt nicht sein Dasein, sondern sie leugnet, dass ihm, dem Dinge, an sich Raum und Zeit zukommen. Die Negation, die sie nothwendig macht, bezieht sich auf die nur subjective Form der Auffassung, nicht auf die Existenz. Betrachten wir dagegen das Noumenon als das Object einer nicht sinnlichen Anschauung, so wird seine Bedeutung positiv. Und diese Bedeutung ist durch Nichts zu beweisen. Wie, wenn die menschliche Anschauungsart die einzige, oder wenn wenigstens die sinnliche, auf Empfänglichkeit des Subjects beruhende Anschauung die allein mögliche wäre — und wir haben keinen Grund, das Gegentheil zu behaupten — so wäre das Noumenon niemals Gegenstand einer Anschauung, es würde nie positive Bedeutung haben, die Bedeutung eines Objectes für eine intellectuelle Anschauung. Also „correspondiren den Sinnenwesen (Erscheinungen) zwar freilich Verstandeswesen (Dinge selbst); auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat (Noumena in positiver Bedeutung), aber unsere Begriffe reichen nicht auf diese hinaus“ (sondern nur auf Dinge als Grund unserer sinnlichen Vorstellungen). Man kann den Gegenstand selbst von seiner sinnlichen Erscheinung nicht „absondern“. Die reinen Denkbegriffe mögen also immerhin auf andere Gegenstände, als diejenigen, welche die Erscheinungen der sinnlichen Vorstellung begründen, sich zu beziehen scheinen; so erweitern sie dadurch nicht positiv den Umkreis der Dinge, — sie stellen dadurch allein kein „besonderes“ Object vor. Ihr Gebrauch ist mithin auf Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, auf Dinge der Erfahrung eingeschränkt.

An einer Stelle der Kritik der Urtheilskraft hat Kant die ganze Conception einer andern, etwa intellectuellen Anschauungsart, als es die unsere ist, als blosen Hilfsbegriff bezeichnet, um die Abhängigkeit der Vorstellung der Dinge von den im Subjecte entspringenden Formen des Anschauens deutlich zu machen. So erfasst, hat dieser Gedanke einen guten Sinn; er dient in der That, wie der Durchgang durch's Imaginäre, die Lehre von der

---

[1]) IV, 296.

Anschauung als Erscheinung der Dinge augenscheinlich zu machen. Nun ist die Möglichkeit einer übersinnlichen Welt von diesem, allein zu methodischem Zwecke brauchbaren Begriffe abhängig. Und dennoch hat Kant in der praktischen Philosophie von der Vorstellung jener erdachten Welt einen positiven Gebrauch gemacht! Ohne alle Uebertreibung darf man es sagen: Kant habe die Moral geradezu auf das Imaginäre gestützt. Anstatt das leere Spiel mit der Möglichkeit: der Grund der Sinnlichkeit könne wohl zugleich Grund einer Uebersinnlichkeit sein, auf sich beruhen zu lassen, hat Kant dasselbe für die Moralphilosophie nothwendig erachtet. In dem Uebersinnlichen sollen nach ihm zwar nicht die Beweggründe, aber doch die Ziele des sittlichen Lebens liegen. Und diese von vornherein wirksame Absicht auf einen transcendenten Abschluss der Moralphilosophie hat den Begriff des Dings an sich zweideutig gemacht, sie hat die Möglichkeit offen gelassen, dass die Dinge an sich Noumena in positivem Verstande sein könnten. Dadurch kam in die ganze, theoretisch so zweifellos richtige, und selbst unvermeidliche Conception jener mystische Zug hinein, der manchen Ausleger mystificirt hat. Wenn die Sinnlichkeit ohne Rückhalt als die einzige Anschauungsart erklärt wird, — und ich glaube, ein ohne Sinne anschauender Verstand sei ein Widerspruch, — so ist die Einzigkeit der Wirklichkeit die Folge. Theoretisch lässt sich, wie Kant selbst zugibt, das Gegentheil nicht erweisen[1]), es lässt sich, wie wir hinzufügen, nicht einmal verständlich machen. Sollte es praktisch wirklich postulirt werden müssen? Sollte mit diesem so überaus zweifelhaften, ja zweideutigen Begriffe der übersinnlichen Welt in der That unser moralisches Bewusstsein nothwendig verkettet sein? Kann die leere Möglichkeit eines Bereiches jenseitiger Dinge die wahre Stätte sein für die Verwirklichung unserer unaufschiebbaren, zur Wirklichkeit drängenden, sittlichen Ideale? Ist nicht dieser Begriff praktisch ebenso haltlos, wie er theoretisch leer ist?

Kant gebrauchte die Vorstellung des übersinnlichen Dings

---

[1]) I, 561.

zur Beschränknng des sinnlichen, empirischen Verstandes. Der Gedanke des Noumenon soll die Anmassung, mit der die sinnliche Erkenntniss sich über alle Dinge auszndehnen strebt, in ihre Schranken weisen. Jener Begriff sei „unentbehrlich", um die empirischen Grundsätze (z. B. den der Beharrlichkeit der Substanz mit seinen Consequenzen) einznschränken. Die Absicht Kant's, „das Wissen aufzuheben, um dem Glauben Platz zu machen", die wir übrigens billig, d. h. historisch beurtheilen wollen, darf nicht aus dem Auge gelassen werden, namentlich, wo es auf das Verständniss der überaus gewundenen „Dialektik" ankommt. Sie allein erklärt, warum die Vernunftkritik in den psychologischen und kosmologischen Fragen vor der letzten Entscheidung stehen bleibt.

Durch die Doppelseitigkeit des Begriffs vom Dinge an sich kam in diesen Begriff eine falsche, theoretisch durch Nichts zu begründende Werthvorstellung hinein. Die Dinge schienen darnach etwas Höheres, Vollendeteres zu sein, als das menschliche Bewusstsein, das sie begreift. Sie konnten ja vielleicht Dinge einer höheren Welt sein. Wir machen indess auf diesen Punct nur aufmerksam, um ihn später schärfer zu beleuchten.

5. Da die „Dialektik" wesentlich die Ergebnisse der Vernunftkritik enthält, und nach Kant's eigenem Gleichnisse die Gegenprobe der in der Analytik erzielten Resultate bilden soll, so haben wir ihre Betrachtung dem folgenden kritischen Theile vorbehalten nnd können uns hier mit einer kurzen Bemerkung zu ihrer Methode begnügen. — Wie die Logik in der Urtheilslehre den Leitfaden zur Entdeckung der Erkenntnissbegriffe gab, so soll sie in der Schlusslehre zur Entdeckung von Ideen verhelfen. Während aber der Gedanke, die ursprünglichen Begriffe aus der Urtheilsfunction abznleiten, an sich natürlich und richtig und nur die Form der Ableitung mangelhaft geblieben ist, kann das analoge Vorhaben ursprüngliche Vorstellnngen aus der Schlussfunction herzuleiten nur als künstlich nnd verfehlt bezeichnet werden. Zwar der Beweggrund Kant's ist zu billigen. Er wollte verhüten, dass die Ideen für angeboren gehalten würden. Aber die Schlussfunction kann desshalb keine neuen Begriffe hervorbringen, weil sie selbst nicht ursprünglich ist, sondern in der wiederholten An-

wendung und Verbindung der Urtheilsfunction besteht. Wirklich stellen sich auch die vermeintlich ursprünglichen Ideen näher besehen, nur als die unbeschränkt gebrauchten, bekannten Begriffsfunctionen der Substanz, Causalität und Gemeinschaft heraus.

Die Schlussfunction zielt auf Vollständigkeit der Erkenntniss. Der Verstandesgebrauch, formal unbeschränkt, wird vom Triebe nach vollständiger Begründung, nach Totalität oder Abschluss der Erkenntniss geleitet. In der Verkettung der von einander abhängenden Urtheile sucht der Verstand nach festen Puncten, nach schlechthin obersten Prämissen. Wird nun diese nur formale Vollständigkeit für verwirklicht gehalten, werden die Formen des Schlusses gleichsam verdinglicht; so entstehen dadurch jene Begriffe der Vernunft, welche theoretisch genommen nur Ideen sind. Im kategorischen Schlusse suchen wir das Subject eines Prädicates, und da wir das gefundene Subject immer wieder als Prädicat eines tiefer liegenden Subjectes ansehen können, so entsteht eine formal unbeschränkte Reihe von Prosyllogismen. Eine gleiche Reihe ergibt sich, wenn wir im hypothetischen Schlusse vom Bedingten zu seiner Bedingung fortschreiten. Im disjunctiven Schlussschema endlich leiten wir Begriffe als Theile eines übergreifenden Ganzen ab, welches selbst wieder als Theil eines Ganzen höherer Ordnung angesehen werden kann; so dass auch hier eine formal unbestimmte Reihe von Schlüssen die Folge ist. Stellen wir diese ungeschlossenen Reihen von Prosyllogismen vollendet vor, so entspringt aus der kategorischen Schlussform der Gedanke eines letzten Subjectes, das nicht mehr als Prädicat gedacht werden kann, aus dem hypothetischen Schema der Gedanke einer ersten Ursache, der Bedingung zu allem weiteren Bedingten, aus dem disjunctiven die Idee eines einheitlichen, Alles befassenden Grundes, des Inbegriffs aller Objecte des Denkens. Wie aber diese Begriffe zugleich die metaphysischen Dinge der Seele, der Welt und der Gottheit darstellen sollen, leuchtet gewiss nicht ohne weiteres ein. Aus persönlichem Interesse an den Schöpfungen der Metaphysik hielt Kant dieselben für nothwendige Hervorbringungen des menschlichen Verstandes und knüpfte sie daher

an nothwendige und nachweisbar stattfindende Functionen des Denkens an. Demnach sollte dem hypostasirten Einheitsgedanken des kategorischen Schlusses die Seele, als Idee des letzten Subjectes entsprechen, während ihm offenbar ebenso gut das Atom entsprechen würde. Aus der Totalität, die durch den hypothetischen Schluss erstrebt wird, soll der Begriff der Welt hervorgehen, welcher doch weit zutreffender durch die disjunctive Gedankenform repräsentirt würde. Was hat die disjunctive Schlussform mit der Gottheit zu schaffen? Der Gedanke, dass alle Realität in einem einheitlichen Grunde der Verknüpfung stehe, würde auf die Materie nicht minder passen, als auf die Gottheit. Kant selbst gesteht, dass der Begriff des allerrealsten Seins erst hypostasirt d. h. aus einer Gedankenform fälschlich in ein Dasein verwandelt werden müsse, sodann habe es „personificirt" zu werden, d. h. dieses Dasein muss in einem persönlichen Träger vereinigt werden; damit schliesslich das „Ideal der Vernunft" erreicht werde. Die Beweise für die metaphysischen Wesenheiten mögen auf einen transcendenten Gebrauch der Schlussfunctionen zurückzuführen sein, aber ihre Annahme selbst lässt sich nicht aus diesen Functionen erzeugt denken. Der Begriff des allerwirklichsten Seins z. B. wird allerdings im ontologischen Argumente gebraucht, aber die nähere Beschaffenheit dieser absoluten Realität, als einer Gottheit, muss vor allem Beweise angenommen werden; sonst würde, wie Dühring treffend bemerkte, das ontologische Argument ebenso schlüssig für die Materie, wie für Gott sein.

Die eingehende sachliche Kritik soll indess Aufgabe späterer Erörterungen sein. Abgesehen von den mannigfachen Bedenken, die sich gegen die Methode der Dialektik erheben, bleibt dieselbe für das Verständniss der kritischen Methode doch dadurch von Bedeutung, dass sie abermals die maassgebende Rolle der Logik im Systeme der Vernunftkritik beweist.

Der Methode der Vernunftkritik ist das Verfahren der übrigen kritischen Werke, sogar äusserlich, nachgebildet. Ueberall tritt auch in ihnen der objective, auf die Begriffe selbst gerichtete Gang der Untersuchung hervor. Die Kritik der praktischen Vernunft z. B. weist ausdrücklich jede Rücksicht auf Anthropologie

zurück, ihr Gegenstand ist der Begriff des sittlichen Willens, dessen Gesetzgebung sie der Form, nicht der Materie nach betrachtet, analog wie die theoretische Kritik die Form, nicht den Inhalt des Erkennens erforscht hatte. Die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft entwickelt die Bedingungen des ästhetischen Urtheils, sie untersucht den Prädikatsbegriff des Urtheils über das Schöne, nicht das subjective Vermögen, den Sinn für das Schöne. In Nachahmung der Kritik der reinen Vernunft handelt sie dabei den Begriff des Schönen nach den vier Gesichtspunkten des logischen Urtheils ab. Auch die Aesthetik ist nur kritisch, nicht positiv. Eine positive Aesthetik hätte vielmehr den Subjectsbegriff des ästhetischen Urtheils, die gefallenden Verhältnisse untersucht. Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft endlich hat zwar einen nur subjectiv giltigen Begriff zum Gegenstande, sie erörtert ihn aber auf Grund seiner objectiven Veranlassung. Die organische Welt ist in der äussern, die sittliche in der innern Erfahrung Object des Zweckbegriffs.

6. Die Frage der Vernunftkritik ist eine Frage nach der Erkenntniss, nicht nach der Existenz. Sie ist eine Frage nach der Giltigkeit der Erkenntniss, nicht nach ihrem Ursprunge. Sie ist endlich die Frage nach der Giltigkeit eines Theils der Erkenntniss, nämlich der Erkenntniss a priori. Die Frage ist weder metaphysisch, noch psychologisch, sondern kritisch. Sie will weder das Dasein der Dinge beweisen und ihr Wesen ergründen, noch die Vorstellungsbildung des Näheren erklären, noch eine vollständige, auch die empirische Erkenntniss umfassende Theorie der Wissenschaft erstreben. Sie ist auf Kritik der reinen Erkenntniss gerichtet.

A priori ist subjectiv genommen derjenige Theil der Erkenntniss, der unabhängig von der Erfahrung erworben wird, der rein aus der Gesetzlichkeit des Bewusstseins stammt und hervorgebracht ist. A priori ist objectiv genommen die Erkenntniss, welche von der Erfahrung unabhängig eingesehen und bewiesen werden kann. Die Kritik schliesst von dem nachgewiesenen Apriori in objectiver Bedeutung auf den apriorischen Ursprung aus dem Bewusstsein.

A priori ist zunächst alle analytische, rein begriffliche Erkenntniss. Sie gründet sich auf das logische Identitätsprincip. Der Grund dieses Erkennens ist die Identität des Begriffs mit sich selber. Analytische Sätze sind dessungeachtet nicht tautologische Sätze. Sie bewirken Deutlichkeit des Denkens, sie erläutern das Wissen, sie versichern uns dessen, was wir wirklich wissen.

Synthetisch ist die Erkenntniss, deren Grund nicht im Begriffe, sondern in der Anschauung liegt. Es ist unmöglich, lehrt Kant, ohne Anschauung unser Wissen zu erweitern. Synthetische Sätze aus blosen Begriffen ohne Anschauung sind undenkbar.[1]) Empirisch ist die synthetische Erkenntniss, wenn die Anschaunng Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstandes ist. A priori ist sie, wenn sowohl ihre Begriffe, als deren verknüpfender Grund, die Anschauung, a priori sind. Soll also eine synthetische Erkenntniss a priori möglich d. h. denkbar sein, so muss es sowohl Begriffe als Anschauungen geben, welche unabhängig von der Erfahrung entspringen. Aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit folgt, dass dieselben ursprüngliche, in der Form der Sinnesauffassung gegründete Anschauungen sind. Aus der Beschaffenheit der allgemeinen Erkenntnissbegriffe folgt, dass sie mit den logischen Einheitsbegriffen in Urtheilen übereinstimmen und ihren Ursprung in der logischen Function des Denkens nehmen — also Begriffe a priori sind. Synthetische Erkenntniss a priori ist wirklich. Die Bedingungen ihres Stattfindens sind nachweisbar gegeben.

Dass aber diese Erkenntniss zugleich giltig sei, dass sie objective Bedeutung habe, dass sie nothwendig mit dem Objecte übereinstimme, folgt nicht aus ihrer Apriorität, sondern daraus, dass die Form der Anschauung, die sie bestimmt, Form der Gegenstände, als sinnlicher Erscheinungen ist. Es liegt im Begriffe der Sinnlichkeit, dass wirklich Dinge seien. Ohne wirkliche Dinge keine sinnlichen Vorstellungen. Denn unsere Sinne schaffen keine Dinge dem Dasein nach; sie äussern sich nur auf Eindrücke von

[1]) VIII. S. 157.

Dingen, deren Realität sie voraussetzen. Was nun a priori von der Form der Auffassung der Dinge gilt, gilt nothwendig von den aufgefassten Dingen selbst, d. i. von ihren Erscheinungen. Die Bestimmungen a priori von Raum und Zeit gelten somit zugleich als gegenständliche Bestimmungen, sie haben reale Bedeutung. Mathematik und mathematische Naturwissenschaft sind mithin giltige, synthetische Erkenntnisse, deren Grundsätze zugleich synthetisch und a priori sind.

Die Giltigkeit reiner, synthetischer Sätze von Gegenständen der Erfahrung ergibt sich noch aus einem tieferen Grunde. Die Formen des Denkens und Anschauens sind ursprünglich durch die Einheit des Bewusstseins verknüpft. Die formal vereinigende Function des Bewusstseins ist der Grund aller begrifflichen und sinnlichen Synthese, zugleich ist sie die übergreifende Form der gesammten, äussern und innern Erfahrung, also Träger aller Gegenstände, als Erscheinungen. Weil das Bewusstsein Eines ist; ist nur Ein Raum, Eine Zeit, Eine Erfahrung. Der systematische Grundcharakter der Erscheinungen folgt aus der Einheit und Erhaltung des Bewusstseins. Die Einheitsfunction des Bewusstseins ist Grund der allgemeinen Verbindung und Continuität seiner Erscheinungen. Der Begriff des Objectes selbst ist, seiner empirischen Bestimmtheit unbeschadet, zunächst und formal genommen das Correlat der logischen Einheit des Bewusstseins, daher der reine Begriff des Objectes gleichartig ist für alle Gegenstände, so verschiedenartig auch der empirische Anlass seiner Anwendung sein mag.

Kant nimmt eine ursprüngliche Mehrheit von Synthesen des Bewusstseins an, entsprechend der Mehrheit der Synthesen im Urtheile. Dadurch wird seine Deduction verwickelt und unklar. Er deutet jedoch selbst auf die Fortbildung hin, die seine Lehre an diesem Puncte zu erfahren hat.

Die Einheit des denkenden Bewusstseins in Raum und Zeit, als Formen des Anschauens, bewirkt nur die allgemeine Einheit und Systematik der Erfahrung. Nur die Gesetzlichkeit der Natur überhaupt lässt sich aus der Bewusstseinseinheit begründen. Auf mehr als die Natur ihrer allgemeinen Form nach, geht die De-

duction nicht. Die besonderen Gesetze der Natur, die bestimmten Verhältnisse und Gestalten, in denen jene erscheinen, lassen sich aus der logischen und sinnlichen Form des Bewusstseins allein nicht begreifen. Sie enthalten das rein empirische, dem Bewusstsein gegebene Erkenntnisselement, den Gehalt des Wissens. Weil aber die besonderen Gesetze den allgemeinen des auffassenden und denkenden Bewusstseins eingeordnet, also insofern in den Gesetzen a priori begriffen sind; ist jedes von ihnen zugleich a priori bestimmt. Jedes Naturgesetz trägt einen logischen Charakter, obschon es nicht rein logisch ist. Die allgemeinen Gesetze der Erfahrung und Natur, die Grundsätze des reinen Verstandes enthalten das a priori erkennbare Schema der besonderen. Ihr Beweis gibt zugleich die logische Grundlage für den Beweis der empirischen Gesetze. So ist der apriorische Beweis der Beharrlichkeit der Substanz der Obersatz des naturwissenschaftlichen Beweises der Erhaltung der Materie.

Die Grundsätze stellen die Einheit der Natur analog der Einheit des Verstandes vor; unsre Erkenntniss ist die Erkenntniss von Analogien des Verstandes mit den wirklichen Verhältnissen der Dinge selbst — ein Gedanke, der weiterer Entwicklung in hohem Grade fähig ist.

Mit den Grundsätzen ist das Gebiet des Erkennbaren durchmessen. Die Erfahrung ist das Feld des Erkennens, auf dem allein Analogien unserer Begriffe anzutreffen sind, ja sein müssen. Wird dasjenige, was als Grund der Erscheinung kein Gegenstand der Anschauung, also nach Kant auch kein Gegenstand bestimmter Erkenntniss ist, in Gedanken zum Objecte einer übersinnlichen, also intellectuellen Anschauung gemacht, so scheint sich dadurch das Gebiet des Erkennens und der Dinge problematisch zu erweitern. Allein dieser Gedanke ist leer und kann in theoretischer Hinsicht nicht zugelassen werden. Es ist ein Fehler Kant's, ihn nicht in jeder Hinsicht als das, was er ist, als leeres Spiel mit Begriffen, gekennzeichnet, sondern sogar, in moralischer Absicht, benutzt zu haben.

Zu der Transcendenz in der Moralphilosophie leitet die Ideenlehre über, sie bereitet die Fundamente zur praktischen Ver-

nunftlehre vor, namentlich die Freiheit des Willens. Aus dieser Tendenz erklärt sich die Unentschiedenheit der Dialektik. Der Ausdruck unseres Strebens nach systematischer Vollständigkeit sind die Ideen, die Begriffe des unbedingten Subjectes, der ersten Ursache, der Einheitlichkeit und Einzigkeit des Wirklichen. Ohne Grund werden diese Begriffe von Kant den Ideen der Seele, der Welt, der Gottheit gleichgesetzt. Es ist ein Fehler der Methode Kant's, aus Schlussfunctionen ursprüngliche Begriffe herzuleiten, weil die Function des Schliessens auf der des Urtheilens sich gründet.

Die Methode Kant's besteht in der durchgeführten Trennung der Form vom Inhalte des Erkennens. Das Mittel und zugleich das Beispiel für diese Trennung gab die Logik. Sie entwickelte aus dem Gedachten die einfachen Begriffe des Denkens. Den Antheil des Denkens und seiner eigenen Gesetzlichkeit, an der wissenschaftlichen Erkenntniss hat Niemand bezweifelt. Wer ihn bezweifeln wollte, möge erwägen, dass allen Erklärungsversuchen die formal logischen Denkgesetze zu Grunde liegen müssen. Die Gesetze der Hypothesen bildung und logischen Werthschätzung ihrer Form sind selbst keine blosen Hypothesen. Allein die reine Logik schafft noch keine Erkenntniss. Nun entdeckte Kant zu den logischen Formelementen, ursprüngliche Bestandtheile der sinnlichen Erkenntniss, die Formen des Anschauens. Aus der Verbindung dieser Formen mit den logischen Elementen entstand eine formale Erkenntniss zum Unterschied vom formalen Denken. Und diese Erkenntniss bezog sich a priori nicht blos auf die Form der Wissenschaft, sondern auf die Form der Erfahrung, weil ihre Grundlagen zugleich die Formen der Auffassung der Dinge sind. Dadurch besitzt die Erkenntniss a priori nothwendig gegenständliche Bedeutung. Die Kritik der reinen Erkenntniss hat den Beweis der Wahrheit der Erfahrung angetreten und durchgeführt.

Zugleich war das Kriterium gefunden, das der Kriticismus seit Locke suchte: der Antheil des Subjects am Erkennen liess sich bestimmt von dem Antheil

des Objects unterscheiden. Alles nur Formale der Erkenntniss entspringt aus dem Subjecte, alles Materielle der Erkenntniss ist objectiv. Stoff und Form des Erkennens, sein objectiver Gehalt und sein subjectives Gesetz, lassen sich aber nur in abstracto d. h. behufs der wissenschaftlichen Untersuchung sondern. In Wirklichkeit sind sie verbunden, das apriorische Wissen ist Form des empirischen; das Bewusstsein — die Gesetzlichkeit in der Erfahrung.

In der bewussten Entwicklung der in der Erfahrung liegenden apriorischen Elemente und ihrer Verbindung mit den Elementen a posteriori besteht die Entwicklung der menschlichen Wissenschaft. Die ursprüngliche Verbindung von Erfahrung und Denken wird in der Wissenschaft auseinandergelegt, nur um von Neuem und mit vollem Bewusstsein verknüpft zu werden. Welt- und Selbsterkenntniss entwickeln sich zugleich.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05987 5560



